АЛЬМАНАХ
Научно-образовательного
культурологического общества России

МИР КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ



Выпуск V

Научно-образовательное культурологическое общество
Санкт-Петербург
2016

Научный, образовательный, просветительский журнал
Российского Научно-образовательного культурологического общества

Журнал основан в 2010 году

Издаётся по решению Президиума НОКО

ISBN 978-5-98712-649-3



СОДЕРЖАНИЕ

МНОГООБРАЗИЕ ФОРМ И ЯВЛЕНИЙ КУЛЬТУРЫ

ИСКУССТВО В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА И РЕГИОНАЛИСТИКА

ПРИКЛАДНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА



ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Дорогие читатели Альманаха Культурологического общества России!
Дорогие коллеги-культурологи – преподаватели и исследователи!

Очередной, пятый выпуск Альманаха НОКО, очень пёстрый по содержанию и многогранный по своей структуре, в значительной мере отражает состояние современного мира культуры, в котором мы все находимся, и науки о культуре, к которой мы причастны как профессионалы. В Альманахе есть разделы теоретические и методологические, исторические и прикладные, связанные с социологией и антропологией, психологией и педагогикой культуры, обращённые к этно-психо- и лингвокультурологии, к научной проблематике и к искусству, к культурной политике и регионалистике. Представлены в нём публикации культурологической классики и юбилейные материалы, посвящённые ныне здравствующим учёным, страницы памяти об учёных, недавно ушедших от нас, и дебютные выступления начинающих культурологов. Тематика Альманаха убедительно свидетельствует о том, что наука о культуре активно развивается и вширь, и вглубь, взаимодействуя со смежными научными дисциплинами и развивая собственные направления, тяготея то к масштабным философским обобщениям, то – к конкретным частностям и тонким культурно-историческим деталям.

Каждый раз довольно трудно найти то общее, что объединяет под одной обложкой столь разнородные и разномасштабные экскурсы в проблемное поле культуры. В данном случае мне кажется, что общим связующим звеном нашего Альманаха может стать ***отношение к культурному наследию***. И это неудивительно: десятилетиями в нашей стране накапливалось пренебрежительное отношение к наследию – культурному и природному, национальному и всемирному, локальному и глобальному, личному и групповому. Знаменитый революционный лозунг: всё «до основания разрушить» и на обломках старого – построить «наш, новый мир», одушевлявший несколько поколений – задолго до Октябрьской революции, – сыграл-таки свою, почти роковую, роль: сначала настроить массы на разрушительный лад, а затем, устрашившись содеянного, призвать те же самые массы «сохранять» ещё не разрушенное и вспоминать почти что забытое. К культурологии сохранение наследия имеет самое прямое и непосредственное отношение.

По логике случайности или административного произвола, из двух культурологических научно-исследовательских институтов, находившихся еще недавно в ведении Минкульта, остался лишь Институт культурного и природного наследия, носящий имя выдающегося русского культуролога Д.С. Лихачёва. К счастью для покойного учёного, нынешняя деятельность этого института вышла далеко за пределы его научных интересов и убеждений. Но интересов современных культурологов, авторов и читателей нашего Альманаха, эта деятельность, несомненно, касается. Каждый из нас в той или иной степени занимается культурным наследием, и судьбы его нас постоянно волнуют.

Среди последних достижений наших коллег из Института наследия – подготовка документа исторического и государственного значения: ***«Стратегии сохранения культуры и культурно-исторического наследия народов Российской Федерации на период до 2030 г.»***. Таким

образом, связующее звено наших научных интересов – «сохранение культурного наследия» – было поставлено во главу угла и превратилось в культурно-политическую стратегию страны на ближайшие полтора десятилетия, что не может не радовать всех субъектов культуры – и её потребителей, и создателей, и исследователей.

Но почему же речь в этом документе идёт о сохранении не только «культурного наследия», но и культуры в целом? Разве нашей культуре или культуре вообще что-то серьёзное угрожает? Разве самому культурному наследию грозят какие-то драматические испытания? К подобным потрясениям обычно относят стихийные бедствия, войны, революции, оккупацию, колонизацию, межнациональные конфликты, экономическую и хозяйственную разруху и т.п. разрушительные события. Вряд ли у нас, как и у авторов упомянутого документа, есть основания прогнозировать наступление подобных событий в ближайшее время… Напротив, после утверждения Президентом России Основ государственной культурной политики, а Правительством Российской Федерации – Стратегии государственной культурной политики на период до 2030 г. развитие российской культуры уверенно движется в заданном направлении, и наступление глобализации и западной массовой культуры нас уже не могут устрашить…

Бросается в глаза запечатлённая уже в названии этого документа характерная особенность: в нём речь идёт только о ***сохранении*** – как культуры, так и культурно-исторического наследия – народов Российской Федерации, но не о их ***развитии*** и ***совершенствовании***. Подобный акцент культурно-политической программы даёт основания полагать, что на следующие 15 лет России предлагается ***охранительная*** стратегия, не только не предполагающая какого-либо обновления культуры, но и всемерно препятствующая любой модернизации. Создается впечатление, что составители документа не только не предусматривают необходимости модернизационных процессов в ближайшей истории России и её культуры, но и, скорее, опасаются подобных тенденций. Более того, можно заключить, что авторы документа видят главную социокультурную задачу российской цивилизации в том, чтобы оградить российскую культуру и культурно-историческое наследие народов Российской Федерации от любых изменений и посягательств на её суверенитет, единство и целостность, связанных с любыми изменениями в культуре и культурно-историческом наследии России, с какой-либо социокультурной динамикой российской цивилизации.

Между тем, культурологи хорошо понимают, что никакая цивилизация, в том числе и российская, не может по произволу остановиться в своём развитии, а если это происходит, то подобные тенденции связываются не со *стабильностью* (как, очевидно, предполагают авторы проекта), а с *застоем, отставанием, замедлением* экономического, социального и культурного роста, а подчас и деградацией культуры, закоснением культурного наследия.

Более чем тысячелетняя история российской цивилизации и культуры свидетельствуют о том, что на каждом новом её этапе возрождение и подъём культуры начинаются с преодоления застойных явлений и обретения новых стимулов для внутренней динамики. Таковы были Петровские реформы, Екатерининское просвещение, расцвет русской классической культуры в Пушкинское время, Великая крестьянская реформа Александра II, взлёт культуры Серебряного века, революционный энтузиазм в советской культуре 1920-х гг., общественный подъём «оттепели», «перестройки» и т.п. Попытки же искусственно притормозить культурно-историческое развитие (вспоминается знаменитое высказывание К.Н. Леонтьева о том, что Россию надо бы «подморозить») ведут к заметному «откату» цивилизации и культуры назад, в её историческое прошлое, к утрате механизмов, поддерживающих мировой уровень культурного и цивилизационного развития.

В этом отношении документ, подготовленный коллегами из Института Наследия,всё же стоило бы назвать стратегией не только ***сохранения***, но и ***развития***, тем более, что, как свидетельствует история мировой и отечественной культуры, сохранения не бывает без развития, как и развития – без сохранения. Развитие возможно лишь на основе сохраненного, т.е. включает в себя сохранение как необходимый момент развития. Стоило бы не только так назвать документ, но и

направить его основные положения в сторону не только сохранения, но и дальнейшего развития отечественной культуры. Недаром даже Ленин, один из самых яростных ниспровергателей культурного наследия, утверждал, что «хранить наследство – вовсе не значит ещё ограничиваться наследством» (*Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 542). Эта мысль вождя в советское время украшала каждый том «Литературного наследства», выпускавшегося по инициативе А.М. Горького.

Авторы проекта «Стратегии сохранения» убеждены в том, что культуре и культурно-историческому наследию России в настоящее время и в ближайшие полтора десятилетия угрожают возможные изменения «к худшему», которые авторы называют «девальвацией ценностного содержания наследия». По логике проекта, это не только внутренние стимулы развития, исходящие из цивилизационной специфики России или общественных настроений, но и внешние угрозы, идущие от других цивилизаций, составляющих её окружение. Непонятно только, почему текущие или грядущие изменения культуры (пусть даже идущие от Европы и Америки или, скажем, Китая), понимаются исключительно как её деградация, а не совершенствование или хотя бы как трансформация в сторону прогресса – научно-технического, социального и культурного?

Поэтому, по мнению авторов проекта, культуру и культурно-историческое наследие Российской Федерации необходимо всеми силами ***защищать***, реализуя при этом задачу ***обеспечения национальной и государственной безопасности*** – в том числе не только силами политиков и спецслужб, но и средствами культуры и творческими усилиями деятелей культуры. Главным средством сохранения и защиты культуры и культурного наследия России от посягательств её врагов, соперников и завистников, как полагают авторы проекта, является «преемственность и продвижение» «традиционных жизненно важных и идентифицирующих ценностей и норм, присущих этой цивилизации». Более того, все проблемы текущей ситуации в сфере культуры определяются по каждому виду культурной деятельности исключительно на основании анализа «ценностного содержания культурного продукта или услуги и его соотнесённости с традиционными ценностями российской цивилизации».

Спору нет, традиционные ценности (в том числе мифология, фольклор, ритуалы и традиции, религиозные представления и идеалы и т.п.) важны в любом обществе – западном и восточном, а не только в России (это отнюдь не составляет ее национальную, культурную или цивилизационную специфику). Так что в этом отношении авторы данной концепции, представители научно-исследовательского учреждения, головного в отрасли культуры, не совершают никакого научного открытия или даже обобщения. Другое дело, – преимущественный акцент на сохранение, продвижение и пропаганду исключительно традиционных ценностей, которые в современном обществе перестают быть безусловным «фундаментом» культуры и даже не представляют «ядра» культурного наследия.

Традиционные ценности в любом современном государстве важны для поддержания исторической памяти о начальных этапах развития любой цивилизации и культуры и прочно связаны с представлениями об архаике. В условиях информационного общества актуальными являются компьютерные и сетевые технологии, а не традиционные ценности (будь то принципы конфуцианской морали, протестантской этики или Домостроя), удел которых состоит во включённости в менталитет нации, да и то в «снятом» виде, на уровне подсознания. Совокупность традиционных ценностей любой современной культуры неизбежно маргинализуется в современных условиях, и сетовать на это, руководствуясь научной методологией, а не идеологическими или религиозными соображениями, нельзя.

Предполагается, что ориентация государства на круг традиционных ценностей российской культуры и норм поведения позволит сохранить стабильность и целостность Российской Федерации, а также её культуры и культурно-исторического наследия. Однако с представлением о корпусе традиционных ценностей России у авторов проекта обсуждаемой Стратегии не всё ладится. Так, в качестве «защиты исторической памяти» прокламируется «уважительное отношение ко всем периодам государственно-исторического развития», в

том числе – «Древней Руси, Московского Царства, Российской Империи, Союза Советских Социалистических Республик и Российской Федерации». Если к этому списку периодов добавить ещё период «монгольского ига» и Русское зарубежье, система ценностей российской цивилизации обозначится максимально полно и широко. Поистине, как говорил герой Достоевского Митя Карамазов, «широк человек, слишком даже широк, я бы сузил».

Однако демонстративный отказ от научного принципа историзма приводит к воссозданию не «системы традиционных ценностей» РФ, а хаотического «скопления» разнородных ценностей (термин П. Сорокина), вызванных разными и даже взаимоисключающими историческими обстоятельствами. Языческая Русь и Крещеная Русь, «христианизированное восточное царство» Москвы (выражение Н.А. Бердяева) и Русский религиозный Раскол, Российская империя и Советский Союз, русская эмиграция и современная Российская Федерация, взятые все вместе и одновременно, вряд ли отыщут общие идеи и ценности, объединённые атрибутом «традиционные». Это трудно осуществить даже опытному исследователю истории культуры России, поскольку таких «общих» традиционных ценностей в истории России просто не существует.

Для каждого из периодов истории России (как и любой другой страны) и традиции, и обычаи, и верования, и ценности, и нормы, и вкусы были свои, обусловленные временем, социальным строем и накопленным культурным потенциалом, и, собирая их в «одну кучу», мы никак не обнаруживаем какой-то системы и смыслового единства. Напротив, утверждая ценностно-смысловое единство подобного безразмерного «культурного скопления», мы не только не обретаем никакой стройной системы – мировоззрения или поведения, – но и заведомо погружаемся в неразрешимый хаос перепутанных ориентаций, установок, оценок и субъективных пристрастий. Выбраться из этого клубка противоречий в принципе невозможно.

В результате избранные в качестве традиционных ценностей российской цивилизации и вырванные из исторического контекста категории выглядят абстракциями, далёкими от реальности – как в силу своей архаичности, так и идеологической заданности (а точнее – теоретической «придуманности»):

– нормы и культурные образы православной цивилизации, в том числе «приоритет духовного над материальным», совесть и свобода духа;

– ценность человеческой личности, достойное качество жизни, доступ к образованию, милосердие и солидарность;

– права и свободы граждан, основанные на равенстве людей независимо от социального положения и материального достатка;

– реализация каждым человеком его творческого потенциала;

– ценности традиционной семьи как наиболее полноценной и устойчивой формы социокультурной жизни;

– ценности справедливости и созидательного труда, трудолюбие, бескорыстное служение;

– ценность взаимопомощи и солидарности, исторически выросшая из общинности;

– «приоритет общественного над индивидуальным»;

– ценность «общенационального единства», в том числе уникальный опыт мирного сосуществования людей разных народностей и вероисповеданий, преемственность истории России.

В этом списке традиционных ценностей соединены:

1) общечеловеческие ценности (совесть, справедливость, равенство, взаимопомощь, милосердие, мирное сосуществование, труд, семья, личность, творчество, свобода духа, бескорыстие и т.п.), которые преподносятся как специфические для России и православной цивилизации;
2) архаические представления о гармоническом общественном устройстве (общинность, приоритет общественного над индивидуальным; приоритет духовного над материальным; бескорыстное служение; нормы и культурные образы православной цивилизации и т.п.), многие из которых сознаются как желательные, но не осуществимые в реальности, и

3) советские представления о равенстве, социальной справедливости, мирного сосуществования, идеологической «выдержанности», народности и партийности, продиктованные ностальгией по «советскому».

Все эти ценности явно противостоят официальным установкам на коммерциализацию культуры, её включенность в рыночные отношения, её самоокупаемость, брендинг и пр. и выглядят как «благие пожелания», «доброе мечтание», т.е. чистая утопия, т.е. не могут претендовать на статус государственной программы на ближайшие 15 лет. Объединяющей «скрепой» всех этих противоречивых установок является тезис о «преемственности истории России». Однако доказать, что современная постсоветская Россия – преемница не только Советского Союза и Русского Зарубежья, но и Древней Руси, Московского царства, Российской империи на разных этапах их становления и развития – очень трудно и даже практически невозможно.

Не менее сложно доказать, что в современной России можно согласовать между собой традиционные ценности различных конфессий – православия, ислама, иудаизма, буддизма, мотивируя это лишь тем, что в Руси – России – Советском Союзе – Российской Федерации веками жили и взаимодействовали представители различных этносов, народностей и конфессий. Утверждать ценностно-смысловое единство всех традиционных конфессий народов, проживающих в России, – значит не только не понимать проблематичности межконфессиональных отношений в мире, но и не знать своеобразия каждой из названных религий. Более того, подобное утверждение может инициировать не объединение представителей всех конфессий вокруг российского государства, а, напротив, обострение дискуссий вокруг основополагающих приоритетов каждой из упомянутых (и не только) религий, а вместе с тем – разжигание межнациональной и межконфессиональной вражды.

Общая тенденция представленного проекта Стратегии – стремление регламентировать и унифицировать культуру современной России на основе внеисторически понятых традиционных ценностей; утвердить приоритет национальных ценностей, норм и традиций России над другими ценностями мировой культуры; добиться закрытости российской цивилизации и культуры, оградив российское общество от инокультурных влияний; подчинить индивидуальное творчество деятелей культуры заданным идеологическим нормативам; соединить различные этнокультурные, конфессиональные и профессиональные интересы и устремления в одно согласованное единство; добиться слияния патриархальных, средневековых, тоталитарно-советских и современных рыночных требований в единой общепризнанной государственной идеологии, а на этой основе достигнуть полной политической управляемости культуры и цивилизации в России. К сожалению и к счастью, эта концепция не осуществима – ни теоретически, ни практически, ни в России и нигде в мире. Это свидетельствует о том, что предложенный проект Стратегии, с позиций современной культурологии, совершенно несостоятелен и нуждается в коренной переработке.

Произведённый мною аналитический экскурс в проблематику культурного наследия, как мне представляется, лучше всего демонстрирует значение культурологии как современной гуманитарной науки, её актуальность, её теоретическую и практическую значимость в современных условиях. Ответственность культурологов за отстаиваемые ими идеи и принципы, концепции и теории, стратегические и тактические решения на любом уровне чрезвычайно велика. Ведь это ответственность не только за сохранение прошлого, за поддержание исторической памяти народа, но и за исторические судьбы культуры, за будущее нашей страны.

Именно это составляет пафос всех материалов настоящего, пятого выпуска нашего Альманаха.

Главный редактор альманаха «Мир культуры и культурология»,
вице-президент Научно-образовательного
культурологического общества России,
председатель Научной коллегии НОКО

И.В. Кондаков

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 303.01

И.И. Докучаев

ДИФФЕРЕНЦИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ: ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ДИВЕРГЕНЦИИ

Обобщение – важнейшая операция научного знания, но оно может иметь четвероякий характер: оно может сводиться к сумме частей (логическое сложение); к предположению о свойствах целого на основе свойств части (индукция); включению имеющегося в более общий род (дедукция); и, наконец, к получению нового из одинаковых элементов имеющихся старых знаний (логическое умножение). В своей статье «Трансгрессия и редукция: пути интеграции социально-гуманитарных наук и культурология» я утверждал, что культурология как трансгрессивная научная практика, представляющая собой обобщение (сумму) результатов, полученных в рамках конкретных наук о культуре, лишена перспектив [3]. Такое обобщение всегда имеет поверхностный характер, сводится к банальным пересказам оригинальных научных сюжетов и ничего принципиально нового о своем предмете не сообщает. Внешний синтез не затрагивает сути синтезируемого, ибо не обладает инструментами ее выявления. Наиболее удачные варианты подобного знания в культурологии связаны с философским ракурсом постановки проблемы. Философия пытается вписать культуру как регион бытия в спектр собственных предметных форм и благодаря этому получает новое знание о культуре. Взгляд сверху позволяет увидеть границы культуры, а именно на границах знание о предмете возрастает, ибо негативные свойства, рождающиеся из сопоставления с родственными предметами, оттеняют собственно специфические. В этом смысле можно определить философское знание как интегральное, но не интегративное, ибо оно обобщает не за счет синтеза, а за счет анализа. Однако культурология – есть нечто большее, чем философия культуры, точнее, она имеет свой собственный предмет, и это – не место культуры в системе регионов бытия, а культура как таковая, не абстракция, а конкретная фактичность. Поэтому более перспективным, а точнее, единственно реальным путем развития культурологии как знания о культуре в целом, невозможного без учета достижений многих других наук о культуре, я назвал стратегию редукции, то есть применение методологических процедур, выработанных в ходе становления одного научного направления, в исследовании иной предметности. Теперь же я утверждаю, что подобная редукция должна строиться вокруг понятия дифференциала культуры.

Если сегодня опросить даже самых знаменитых культурологов о том, что они понимают под термином «культура», боюсь, мы получим значительный список разнообразных трактовок. Такое социологическое исследование малоинтересно для теории культуры, однако оно позволяет увидеть кризисное состояние этой теории. Тем не менее, я позволю себе предположить, что этот разброс может свидетельствовать и о том, что о культуре надо говорить максимально широко, чтобы не только никого не обидеть, но и не упустить ничего из исследуемой предметности. Итак, культура – вторая природа, созданная человеком, то есть, пользуясь определением Э.С. Маркаряна, – совокупный способ человеческой деятельности и ее продукты [8, с. 66][1]. Из

[1] «Культура есть общий способ человеческого существования, способ человеческой деятельности и объективированный в различных продуктах (орудиях труда, обычаях, системе представлений о добре и зле, прекрасном и уродливом, средствах коммуникации и т. д.) результат этой деятельности, который может включать в себя как элементы, имеющие положительное значение для функционирования социальной системы, так и отрицательное значение».

этого максимально широкого определения вытекает и то обстоятельство, что культура есть результат свободной и сознательной активности человека, коль скоро природа его выражается в уникальности личного или коллективного субъекта. Наконец, продуктивность культуры предполагает конкретный характер ее артефактов, будь то отдельные материальные объекты или их идеальные модели, а также модели процессов, связанных с этими объектами отношениями производства или потребления.

Это сложная предметность, с которой давно и много работают ученые, представляющие самые разнообразные науки и научные традиции. Даже перечисление этих наук и традиций занимает обширное место, а их систематизация – одна из труднейших логических задач. Вот только примерный перечень дисциплин, имеющих значительную историю: литературоведение и лингвистика, искусствознание и религиоведение, социология и психология культуры, история материальной культуры и науковедение; а ведь есть еще разделы этих крупных блоков, например, музееведение и театроведение, или – конструкции, которые только пытаются зарекомендовать себя как обладающих научным потенциалом: вроде аксиологии культуры или семиотики. Совсем не мудрено запутаться и утратить какое-либо понимание предмета культурологии в этом обширном поле исследований. Так оно зачастую и происходит даже с маститыми учеными, вызывая у иных исследователей – сторонников классической теории четкости границ научного предмета – упреки в том, что культурология и вовсе не существует, что она – типичный научный симулякр, который на деле представляет собой не имеющую никакой внутренней связи совокупность результатов научных работ, объединенных под рубрикой «культура».

В настоящей статье я хочу показать, что культурология по своему предмету и методу отличается как от философии культуры, так и от конкретных наук о культуре, что этот предмет – специфичен для культурологии и не имеет аналогов в каком-либо поле исследования, традиционно разрабатывавшемся в рамках той или иной научной дисциплины. Что же это за предмет, который не заметили гении предшествующих эпох и нашего времени, позволяющий культурологии обрести подлинное место под солнцем науки? Позволю себе нескромно указать его: это **дифференциалы культуры**. Расхожим штампом стало уже определение культурологии как интегративного знания. Однако этот тезис – один из наиболее губительных научных мифов для культурологии. Ибо интегративного социально-гуманитарного знания как простого синтеза достижений различных наук не бывает, оно может иметь исключительно учебный характер, но научный предмет всегда специфичен, он ограничен и уникален. Бывает социально-гуманитарное знание о целом, но это знание возникает не как результат обобщения, сложения известного (если только это известное не вполне однородно и понятийно однозначно, чего никак не скажешь про результаты наук о культуре), но как индукция части к целому (гипотеза о неизвестном на основе известного) или как анализ специфики целого (теоретическая дедукция частей из целого, включение части в известное целое), или, наконец, как знание об образующих целое элементах его частей (логическое умножение, исследование дифференциалов). Простое обобщение может открыть новое только тогда, когда обобщаемые результаты созданы одной наукой или в рамках одного метода, такое всегда бывает в математике и часто в науках о природе или о технике, однако в социально-гуманитарном знании это случается лишь иногда (например, в науках о культуре), а в культурологии такое принципиально невозможно. Как только наука – любая наука – лишается уникальности своего предмета, она обрекается на вторичность и гибель. Аналогия между культурологией и природоведением в таком случае – вполне уместная шутка. Рассмотрим в этой связи понятие культурного дифференциала более детально; ибо социально-гуманитарное дифференциальное знание, в отличие от интегративного, не только возможно, но и уже хорошо зарекомендовало себя в истории науки.

Вообще дифференциал – понятие, используемое в математическом дискурсе; оно введено в научный оборот Г.В. Лейбницем и означает бесконечно малую величину, которая меньше любой конечной, но больше нуля. Сумма дифференциалов представляет собой интеграл. В основе этих математических категорий лежат логические категории части и целого. Таким

образом, дифференциал имеет важнейшую функцию образовывать целое, а интеграл – образовывать части. В философии понятие дифференциала можно обнаружить в концепции априорного знания, выделенного И. Кантом [7]. Априорное знание есть универсальный гносеологический дифференциал, то есть оно в качестве компонента входит в структуру любого знания и образует его единство. Известно, что этим абсолютным дифференциалом является время и сознание. Именно поэтому время не может быть познано опытным путем; оно есть часть любого опыта, а значит, опыт вряд ли что-либо прибавит нам к знанию о времени. Однако расхожее заблуждение о том, что априорное знание предшествует апостериорному, связано как раз с непониманием природы дифференциального характера времени. Знание времени не предшествует опыту, а содержится в любом опыте, и именно поэтому оно априорно.

Нас, однако, интересуют дифференциалы более специфического, чем время или число, характера. В социально-гуманитарном знании такие дифференциалы тоже известны. Позволю себе сформулировать определение такого дифференциала в общем виде. Это одинаковый в своем качественном выражении член некоего ряда множеств (его элемент или свойство). Причем – это конкретное явление, а не чистая абстракция, существующая за счет конкретной фактичности. Исследование дифференциалов – это способ аналитического выделения одинаковых членов из ряда множеств и группировки их по тем или иным характеристикам. Можно различать интегрирующую и дифференцирующую функцию дифференциала. Первая первична, вторая – производна от нее; то есть любой дифференциал объединяет какие-либо множества, в которые входит, в целое – во множество множеств (интегрирующая функция), но он же может это целое отличать от другого целого, от другого множества множеств (дифференцирующая функция). Так можно отличить один язык от другого, одну культуру – от другой, одну группу артефактов одной культуры – от другой группы артефактов той же самой или, – если эти группы артефактов однородны, – иной культуры.

В качестве примера научной практики исследования социально-гуманитарного дифференциала можно указать на лингвистику. Ф. де Соссюр прекрасно показал, что языковые модели в отличие от речевых нарративов и текстов не только не являются научными абстракциями, полученными в результате обобщения данных об этих дискурсах, но и сами их определяют [12]. Иными словами они не менее конкретны, чем речь. Они являются интегрирующей дифференциальной моделью речи, то есть язык порождает речь и содержится в каждом ее событии. Причем благодаря единству этих моделей можно отличить один язык от другого. Культура тоже обладает подобными дифференциальными характеристиками. Причем они имеют как ярко выраженный моделирующий (как ценности), так и менее продуктивный характер (как коммуникативные структуры).

Прежде чем подробно разобрать все возможные дифференциалы культуры, я позволю себе обратиться к методам конкретных наук о культуре, чтобы еще более выразительно оттенить специфику дифференциального предмета культурологии. Большинство конкретных наук о культуре вообще не знают проблемы метода. Это скандальное утверждение основано на том, что для изучения определенного предмета не нужен какой-либо специфический метод, кроме простой систематизации описания. Необходимо руководствоваться старой доброй традицией, восходящей, с одной стороны, к Антисфену, утверждавшему, что познать объект можно, исчислив его элементы и связи между ними, и к Платону, утверждавшему, что познать объект можно, задав его определение, то есть указав его ближайший род и видовое отличие [9]. Так и поступает, например, лингвистика. Она описывает языковые единицы, систематизирует их, располагает по уровням, исследует связи между единицами и уровнями. В зависимости от того, что кладется во главу угла – единицы или их связи, она является стратификационной или функциональной. Конкретный и дискретный характер языкового знака позволяет лингвистике быть максимально строгой для гуманитарного знания наукой. Это обстоятельство делает ее королевой гуманитаристики и образцом для

иных наук. Не случайно то обстоятельство, что в прошлом веке многие ученые пытались выстроить ту или иную гуманитарную и социальную науку по модели лингвистики. Однако язык и иные сферы культуры – не одно и то же, и все попытки редуцировать одно к другому никогда не приведут к получению удовлетворительного знания о существе культуры, хотя и способны многое раскрыть в этом существе.

Когда объект становится более эфемерным или континуальным, проблема метода встает во всей ее полноте. Так, уже в литературоведении и искусствознании предмет исследования гораздо менее определен, чем в лингвистике, и невозможно ограничиться одним только структурным описанием его. Неконкретность и континуальность художественного произведения не позволяет выявить все его содержание с более или менее точной полнотой, а значит, исследовать подобное оказывается возможным, только упустив что-либо. Это упущение диктуется уже не столько предметными, сколько методологическими рамками. Начинается редукция предмета исследования. Любая наука строится из обобщений (в четырех указанных выше видах логических операций), однако всякое обобщение и определение есть отрицание и упущение. Ситуация осложняется еще и тем, что произведение искусства, как и любой культурный артефакт, есть уникальное явление, и именно эту уникальность и необходимо выразить исследователю в своей работе. Вместе с тем, всякое знание универсально и всегда редуцирует уникальное. В лингвистике эта редукция опять-таки возмещалась порождающим характером полученных языковых моделей. Однако любая модель в искусствознании и литературоведении носит слишком абстрактный характер. Она неизбежно гипотетична, ее можно с успехом отрицать как не выдерживающую верификации и признавать лишь как идеальный тип, годный для предварительной научной работы. Теория жанров или художественных эпох и направлений всегда будут оставлять впечатление сомнительности, тогда как теория частей речи заставляет сомневаться лишь в форме дани концепции фальсификации научного знания Карла Поппера [10].

Социология – более интересный пример научного знания, зависящего от своего метода. Если предметы литературоведения и искусствознания сложны и дискретны, то предмет социологии помимо этих же самых характеристик отличается еще и эфемерностью. Иными словами, он не обладает конкретной материальной определенностью, выражением, которое можно было бы охарактеризовать как исчисленное множество. Общество – крайне неопределенная категория. Это и совокупность людей, и совокупность процессов, в которые они вовлечены, и совокупность отношений, в которые они вступают. Споры вокруг предмета и метода социологии, вокруг достоверности социологического знания – неотъемлемая характеристика любого этапа ее истории. Насколько репрезентативна выборка опроса? Насколько удачно подобраны вопросы анкеты? Насколько корректно построена паспортичка или портрет интервьюируемого эксперта? Все эти вопросы сродни тем же сомнениям, что возникают при характеристике квалификации того или иного произведения искусства как элегии или импрессионистической картины.

Наконец, культурология – венец сложности научного знания в социально-гуманитарной сфере. Ее предмет и континуален, и эфемерен, и многообразен. Но главное, – хотя у данного обстоятельства имеются, несомненно, и эвристически положительные перспективы, – культурологическое знание весьма отягощено результатами конкретных наук о культуре. Согласовать все это невозможно, причем именно по методологическим соображениям (слишком далеко разошлись пути развития этих дисциплинарных языков), тогда как их предметы совершенно отчетливо различимы. Многочисленные редукции и абстракции, возникающие на пути подобного согласования, настолько же проясняют суть дела, насколько и запутывают его. Выходом на пути исследования конкретной фактичности культуры как целого мне представляется поиск таких ее компонентов, которые обладали бы собственным, мало исследованным до сих пор предметным содержанием и, конечно же, непосредственно характеризовали бы культуру в целом.

Таким образом, по мере возрастания континуальности, сложности и эфемерности предмета научное знание все больше и больше оказывается в зависимости от метода. Эту зависимость сложно переоценить, фактически, она равняется полному совпадению задач и результата, иными словами, то, что заложено в исходных гипотезах методологической программы, то и получается на выходе исследования. Проверка результатов его оказывается в этой ситуации совершенно бессмысленной, ибо она способна только подтвердить их правомерность. Метод не только ограничивает предмет, но и конструирует его, заранее предопределяя все получаемые в ходе исследования результаты. Они приобретают абстрактный, идеальный характер. Как и всегда в ходе проверки теории, важнейшим критерием в данном случае выступает позитивность полученных моделей, то есть продуктивность исследования, основанного на их признании. Если мы можем получать, применяя те или иные модели, оригинальное знание о предмете, а не только в очередной раз доказать возможность этого применения, они получают оправдание и право на жизнь в науке. Краткий обзор изложенных выше ситуаций позволяет заключить, что результатами социально-гуманитарных наук могут быть разного рода обобщения, прежде всего, – структуры конкретных объектов и абстракции элементов и свойств этих объектов. Понятно, что абстрактность (отвлеченность) – удел любого знания, но у нее, конечно же, есть степени, поэтому имеются все основания различать менее абстрактные, конкретные (специфические) структуры и более абстрактные научные конструкции. Последние, в свою очередь, можно разделить на дедуктивные и индуктивные обобщения (интегралы) и модели (дифференциалы). Интегралы есть продукты чисто научного творчества, это конструкции, которые существуют в научном исследовании в качестве идеальных типов, необходимых для решения тех или иных задач его продвижения. Модели есть интегрирующие дифференциальные компоненты научного объекта, определяющие его бытие. Это идеальные формы, задающие материальное содержание предмета изучения.

Полученная классификация позволяет различать предметы философии культуры, культурологии и наук о культуре. Философия культуры производит абстракции самого высокого уровня – индуктивные обобщения данных о культуре вообще и дедуктивно-аналитические концепции о ее месте в системе бытия, то есть интеграл культуры. Культурология исследует дифференциалы культуры, содержащиеся в любом из ее артефактов и интегрирующие ее в единое целое. И, наконец, науки о культуре изучают те или иные группы артефактов, то есть получают знания об их структуре и специфике. Теперь более детально разберемся с дифференциалами культуры. Как уже было сказано выше, основной признак дифференциальности – ее априорный и интегрирующий характер, иными словами, если мы хотим быть культурологами, нам необходимо исследовать такие конкретные явления культуры, которые релевантны для любого ее артефакта в качестве элемента или свойства и способны объединить эти артефакты в интегральное целое. Культурология – наука о культуре в целом, это значит, что она есть наука о мировой культуре и ее исторических или локальных вариантах, которые есть проекции целого, но не его части. Части культуры по отдельности (язык, религия, социальные институты и т.п.) изучаются науками о культуре, целое же – только культурологией и философией культуры. Вместе с тем, в отличие от философии культуры, культурология, так же, как и науки о культуре, изучает конкретные явления, а не их обобщенные категории. Задача культуролога – поиск интегрирующих дифференциальных компонентов конкретных артефактов культуры и их описание, которое позволяет создавать научный портрет культурного целого – локального варианта мировой культуры или эпохи в ее развитии. В основе философии культуры лежат логические операции индукции или дедукции, ибо полученный философом интеграл культуры есть ее общее определение или понимание ее места в системе бытия. В основе наук о культуре лежит логическая операция сложения, ибо полученное лингвистом (или представителем другой науки о культуре)

знание есть результат объединения однородной информации о языке (или иной культурной предметности). В основе культурологии лежит логическая операция умножения, ибо полученное культурологом целое – культура – есть совокупность общих элементов и свойств для различных групп артефактов.

Возможно ли подобное специально культурологическое исследование? На этот вопрос необходимо ответить подробным изложением классификации дифференциалов культуры, чем мы и займемся напоследок. Начнем с классической задачи философии – с проблематизации И. Кантом возможности того или иного объекта. Как возможна культура? Каковы условия ее бытия? Исходя из определения культуры, изложенного выше, ответ будет следующим. Поскольку культура есть человеческая деятельность и ее продукты, она имеет когнитивный характер, иными словами, важнейшим дифференциалом любого артефакта культуры окажется его когнитивная структура или способ и состав его осознаваемого смысла. Эта структура психологами и философами описывается по-разному, однако, наиболее универсальным описанием, подобным в своей бережливости избранному нами определению культуры, будет феноменологическое описание; то есть ноэтико-ноэматическая корреляция, соотношение способа данности (конституирования) смысла и самого смысла (синтеза его аспектов), подробно разработанное Э. Гуссерлем [1]. Иные версии когнитивной культурологии или антропологии культуры суть частные случаи феноменологии культуры, будь то гештальтпсихология или психоанализ. Редукционный потенциал их не позволяет возместить наносимые ими убытки, то есть сведение всей смысловой структуры культурного артефакта к отношениям части и целого (гештальта) или культурогенеза – к сублимации не дает адекватного описания сущности этого артефакта, но лишь позволяет увидеть ряд его оригинальных характеристик. Феноменологическое же описание есть своего рода парафраз определения культуры, смещение этого определения в когнитивную плоскость, базирующееся на фундаментальных принципах философской рефлексии (деятельность переформулируется в феноменологических терминах как ноэсис, а продукт ее как ноэма).

Феноменология культуры есть способ выявления существа производства и потребления ее артефактов, однако полученные в результате этого метода модели носят максимально абстрактный характер, то есть они заведомо теоретические и не позволяют выйти на уровень исторического анализа. По существу своему феноменология культуры позволяет задать классификацию ее форм, описать их идеальные структуры, различить элементы и их функции, взаимоотношения между системой культуры и ее средой. Феноменология культуры ближе всего к философии культуры по получаемым результатам, она есть только теория культуры, которая без истории мертва, как скелет или дерево с облетевшей листвой. Последняя метафора интереснее, ибо у подлинной теории есть жизненный потенциал. В данном случае необходимо отметить, что именно феноменология позволяет задать направления исторического анализа, но сам анализ имеет уже совершенно иную методологическую начинку.

Продолжим отвечать на вопрос об условиях бытия культуры. Когнитивный потенциал культуры реализуем только потому, что она представляет собой коммуникативную практику. Иначе говоря, следующий дифференциал культуры – коммуникативная структура артефакта. Всякий артефакт культуры есть компонент коммуникации, то есть текст, континуальная или дискретная совокупность знаков, моделируемая тем или иным языком, или – шире – кодифицированным на уровне закона или традиции системным целым социальных норм. Артефакт – это обращение одного члена культурного коллектива к другому. У него всегда будут в наличии коммуникативные характеристики, однако последние нельзя свести только к характеристикам вербального естественного языка. Эти последние – более специфичны. Общими коммуникативными характеристиками будут социальные свойства адресата и адресанта, коды порождения и интерпретации, особенности коммуникативных ситуаций, в которых разворачивается порождение и интерпретация смысла артефакта, а также семиотическая структура послед-

него – композиция означающего и означаемого, то есть носителя смысла и его содержания. Любой артефакт культуры может быть описан таким образом, однако естественный вербальный язык потребует дополнительных методических средств. Это особая система знаков, характеризующаяся метасемиотическим характером, то есть с его помощью можно описать любую другую систему знаков, но не смоделировать ее. Язык позволяет человеку с помощью ограниченного социальными нормами количества средств (означающих) передавать в ходе коммуникации безграничное количество смыслов (означаемых), такой знаковой системы нет ни у одного животного, но все же семиотический и коммуникативный потенциал артефакта культуры нельзя описать как потенциал языковой.

Если психология (антропология), или феноменология культуры позволяет получать модели высокого уровня абстракции и создавать теорию культуры, то социология, или семиотика культуры позволяет исследовать наиболее конкретное ее воплощение, она ближе всего к историческому анализу культуры, более того, она находится на поверхности истории культуры. Семиотические и коммуникативные модели артефактов культуры не позволяют уловить их существо, связанное с уникальностью производящих и потребляющих культуру субъектов. Способы трансляции смыслов сами есть только оболочка, производное от более глубинных моделей, выражающих экзистенциальный потенциал человека и общества, которому он принадлежит.

Культура возможна потому, что она содержит ответ на вопрос о смысле человеческой жизни, о разрешении фундаментального противоречия между конечностью физического бытия человека и бесконечностью его духа. Смысл жизни – ядро системы ценностей, которая, в свою очередь, является подлинной порождающей моделью культуры, то есть основным интегрирующим ее дифференциалом. Именно аксиология культуры есть, таким образом, основной раздел культурологии. Ценность моделирует все конкретное содержание культурного артефакта, но происходит это по правилам когнитивных и коммуникативных механизмов, причем последние находятся в более тесной зависимости от ценностей, чем первые. Выявление и описание ценностей как порождающих моделей, идеалов культурных артефактов, а также размеров интервала между ними и артефактами и их причин – основная задача культурологии.

Еще Г. Риккерт определял ценности как основной предмет наук о культуре, и с ним следует почти безусловно согласиться, однако некоторые ограничения мощности его тезиса все же необходимо сделать [11]. Культурология – наука о культуре, это понятно уже из внутренней формы этого слова, но культура больше, чем предмет культурологии, она состоит из огромного комплекса артефактов культуры, она содержит характеристики, определяющиеся ее отношениями к другим регионам бытия: обществу, человеку, природе. В этой статье предложена концепция трех ключевых разделов культурологии как науки о дифференциалах культуры, то есть феноменологии, семиотики и аксиологии культуры. В своей философии культуры М.С. Каган уже выдвигал идею, подобную только что предложенной мною, однако мое обоснование необходимости данных разделов и уточнение их содержания существенно отличают настоящее построение от онтологической структуры культурологии М.С. Кагана [6].

В этой связи следует сказать о таком разделе культурологии, как экология культуры, который наряду с социологией, антропологией, а также теорией и историей культуры был определен М.С. Каганом как ключевой. Исходя из различения четырех регионов бытия – общества, природы, человека и культуры, М.С. Каган различал и четыре раздела философии культуры, которую он, судя по всему, специально не отличал от культурологии и наук о культуре. Принимая во внимание эту идею, можно предположить существование еще одного дифференциала культуры – физической структуры его артефакта. Безусловно, такой дифференциал должен быть признан и утвержден в своем статусе, но его природа не может быть интересна культурологу, постольку, поскольку культура по существу своему – социально-гуманитарное сущее. Исследование физических свойств артефакта может быть предметом отдельных наук

о культуре, так как она оказывает влияние на смысловую его структуру, нуждается в реставрационной работе и т.п. Однако интегрирующие дифференциальные характеристики физической структуры артефакта культуры вряд ли дадут возможность исследователю-культурологу построить какие-либо специфические модели его предметной сферы.

В заключение необходимо указать на перспективы культурологии как науки и образовательной программы, открывающиеся в свете сформулированной выше концепции. Конечно, ее изложение необходимо детализировать, хотя в ряде монографий я уже пытался это сделать. Феноменологии культуры посвящена моя книга «Феноменология знака», семиотике культуры – моя книга «Введение в историю общения», аксиологии культуры – моя книга «Ценность и экзистенция», тем не менее, общей философской разработки проблематики соотношений предметов этих разделов и их методологической дивергенции еще не существует, и в этом мне видится основная задача современной философии и теории культуры [2, 4, 5]. На основе ФГОС ВПО третьего поколения 033000.62, реализуя предложенную здесь концепцию, можно оптимизировать и структуру профессионального цикла предметов образовательной программы подготовки культурологов-бакалавров, введя в обязательный раздел учебных планов такие дисциплины, как философия культуры, феноменология, семиотика и аксиология. Сюда же необходимо отнести и вводный курс, а также историю культурологии. Отдельные науки о культуре могли бы составить содержание вариативных и факультативных разделов учебных планов культурологического бакалавриата и магистратуры. На их основе можно сформировать представление о полноте фактичности той или иной группы артефактов культуры (а не только об их дифференциалах) и о методах изучения подобных явлений. Особого курса истории или теории культуры в свете сказанного выше предусмотрено быть не может. Сегодня структура стандарта – пестрое одеяло, сшитое на скорую руку из никак не связанных друг с другом предметов и свидетельствующее о кризисе культурологии, который уже был упомянут выше. Задача культуролога не только упорядочить этот хаос, но и сделать искомый порядок азбучной истиной.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: ДИК, 1999. – 311 с.
2. *Докучаев И.И.* Введение в историю общения. – Владивосток: Дальнаука, 2005. – 342 с.
3. *Докучаев И.И.* Трансгрессия и редукция: Пути интеграции социально-гуманитарных наук и культурология // Вопросы культурологии. № 7. – М.: Панорама, 2011. – С. 4-9.
4. *Докучаев И.И.* Феноменология знака: Психические, социальные и культурные аспекты семиозиса. – СПб.: Издательство РГПУ им. А.И. Герцена, 1999. – 176 с.
5. *Докучаев И.И.* Ценность и экзистенция: Основоположения исторической аксиологии культуры. – СПб.: Наука, 2009. – 595 с.
6. *Каган М.С.* Философия культуры. – СПб.: Петрополис, 1996. – 416 с.
7. *Кант И.* Критика чистого разума. – СПб.: Тайм-аут, 1993. – 478 с.
8. *Маркарян Э.С.* Очерки теории культуры. – Ереван: Издательство Ереванского университета, 1969. – 144 с.
9. *Платон*. Теэтет; Софист // Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 192-346.
10. *Поппер К.* Логика научного исследования. – М.: Республика, 2004. – 447 с.
11. *Риккерт Г.* Философия жизни. – Киев: Ника-Центр, 1998. – 512 с.
12. *Соссюр Ф.* де Курс общей лингвистики. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999. – 432 с.

О.Н. Астафьева

ДИАЛОГ КАК ИНСТРУМЕНТ ПРЕОДОЛЕНИЯ «РИСКОВ КУЛЬТУРЫ»: МОДЕЛИРОВАНИЕ ПРАКТИК МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

«Риски культуры» как контекст межкультурного взаимодействия

Обращение к проблемам межкультурных коммуникаций связано с усложнением социокультурных процессов, в частности – с новыми условиями взаимодействия культур, которые задаются неустойчивостью и противоречивостью происходящих в мире процессов: отклонениями от интегративного вектора и ослаблением транснациональных и локальных взаимодействий в экономике; сменой ориентиров по созданию партнерских конгломераций – на усиление геополитических противоречий в политической сфере. Эти симптомы и риски «глобальной дезинтеграции» человечества актуализируют потребность в осмыслении перспектив развития мирового культурного пространства и поиска инструментов снижения рисков цивилизационного кризиса; обусловливают необходимость перехода к расширительной концепции устойчивого развития, в которой культура и диалог культур, позитивные межкультурные коммуникации выступают инструментами снятия межцивилизационных противоречий и межнациональной напряженности.

Исходя из этого в современном мире вопрос о выборе стратегии культурной политики с ее моделями межкультурных коммуникаций, опирающимися на ценности и установки «создания устойчивых и мирных сообществ, в том числе посредством глобального гражданского воспитания и образования по вопросам устойчивого развития»[1] приобретает особый смысл. На повестку дня ЮНЕСКО и других международных организаций в последние десятилетия последовательно выносятся проблемы диалога цивилизаций и культур, взаимосвязи культуры и развития, обсуждаются задачи десятилетия по сближению культур и цели культурной политики в условиях глобальных изменений, достижение которых связывается с налаживанием контактов и долгосрочного сотрудничества в разных областях деятельности[2].

По мере усложнения мира и роста социальных противоречий, однако, также актуализируются темы «рисков культуры» и методологии исследования динамики социокультурных процессов, в целом. На концептуально-стратегическом уровне социального управления проблемные поля социокультурного развития зафиксированы в специальных документах[3]. В них ставятся и вопросы развития научного знания о культуре, которые сегодня включают эффективные методы диагностики (гуманитарная экспертиза, общественная экспертиза, мониторинг, форсайт-анализ, сценарный подход, теоретическое моделирование и др.). На конкретно-практическом уровне – предлагаемые для реализации управленческие модели проходит проверку на адекватность общему вектору развития российского государства, что способствует: распространению позитивных технологий и практик межкультурного взаимодействия, адекватных социокультурной динамике и диапазону

[1] См.: *Савинков В.И.* Коммуникативные стратегии культурной политики России (Коммуникативные стратегии становления и развития современной культурной политики России: социологический анализ). Монография / В.И. Савинков. М.: Изд-во РАГС, 2011. 210 с.

[2] *Заключительное* заявление Глобального совещания ЮНЕСКО по образованию для всех 2014 (подписанное в Мускате соглашение 11 августа 2014 г.). Электронный ресурс // URL: http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002292/229208r.pdf (Дата обращения: 22 05.2015).

[3] *Указ* Президента РФ от 24.12.2014 N 808 «Об утверждении Основ государственной культурной политики» URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/39208 (дата обращения: 05.06.2016); *Распоряжение* Правительства РФ от 29.02.2016 N 326-р «Об утверждении Стратегии государственной культурной политики на период до 2030 года» // Официальный сайт Правительства РФ. URL:http://government.ru/media/files/AsA9RAyYVAJnoBuKgH0qEJA9IxP7f2xm.pdf (дата обращения: 05.06.2016).

их действия; расширению спектра информационно-коммуникативных взаимосвязей социальных субъектов, способных повлиять на подсистемы, имманентно производящие «риски культуры».

Среди факторов, изменяющих конфигурацию культурной среды современных обществ, особого внимания заслуживают процессы, оказывающие прямое и/или опосредованное информационно-коммуникативное воздействие и приводящие к межкультурным столкновениям, деструктивным проявлениям, к возрастанию культурных амбиций, к порождению религиозной розни, фундаментализму, ксенофобии, национализму[1], т.е. потенциально способные перерасти в культурно-цивилизационные конфликты. В контексте происходящих трансформаций и рисков глобализации социокультурного пространства исследователи (А.П. Садохин, Р.К. Тангалычева и др.) выделяют разные модели коммуникации, среди них:

- линейная модель, рассматривающая коммуникацию как однонаправленное действие;
- трансакционная модель, представляющая коммуникацию как процесс одновременного отправления и получения сообщений коммуникаторами; как процесс, в котором люди формируют отношения, постоянно взаимодействуя друг с другом;
- интерактивная или круговая модель межличностной коммуникации, основанная на передаче сообщения от отправителя к получателю, в ходе которого первый кодирует, а второй – декодирует информацию. Введение обратной связи демонстрирует кругообразный характер коммуникации;
- конструктивная модель коммуникации, нацеленная на разрешение межкультурного конфликта и на поиск приемлемого решения;
- деструктивная модель коммуникации, проявляющаяся в стремлении к расширению и обострению межкультурного конфликта, нарушению этики общения;
- конформистская модель межкультурной коммуникации, характеризующаяся пассивностью и склонностью к уступкам, непоследовательностью в оценках и решениях и пр.

Каждая из них, в силу нелинейности развития культур, предлагает свой путь предотвращения/разрешения межкультурного напряжения или конфликта в условиях социальной нестабильности, когда «накапливаемый исторический опыт уже не умещается в рамках жизненных смыслов, заданных системой универсалий культуры»[2], представленных в динамичных моделях целостности социокультурных ландшафтов, приводит к наступлению периодов мировоззренческих расколов, переоценке ценностей, к рискам «социальных разрывов» и «культурных травм». Амбивалентный характер их последствий, широкий спектр изменений – от проявления процессов социокультурной дезорганизации до стимулирования, напротив, культурной консолидации – усиливает неопределенность выхода общества к вектору позитивного развития[3].

Сравнительный анализ этих моделей межкультурного взаимодействия показывает, что в разные периоды общественного развития преобладают определенные типы межкультурных коммуникаций и каждая из них отвечает определенной стратегии культурной политики. На наш взгляд, чертами универсальности наделена диалоговая модель, историчность которой не требует дополнительных подтверждений, очевидна ее близость и различие (по ряду параметров) к конструктивной модели. Динамика диалоговой модели в условиях культурно-цивилизационных изменений и рисков, продуцируемых глобализацией и ее последствиями (утрата этнокультурного разнообразия и интенсификация миграционных потоков, расширение информационного неравенства, нарушение устойчивого развития между природой, обществом, культурой и человеком, искажение ценностей солидарности и взаимопонимания и др.) актуализирует исследование процессов моделирования межкультурного диалога.

В зону «рисков культуры» России сегодня включены также такие явления, как транснационализация культурных связей, надтерриториальный культурный протекционизм, религиозный «ревайвелизм», межкультурная напряженность. Достигнутая в процессе последних десятилетий динамическая устойчивость конфигурации российской культуры, под давлением внешних

[1] См. об этом: *Каравкин В.И.* Идеальная модель культуры / В.И. Каравкин. М.: ОГИ, 2010. 336 с.
[2] *Степин В.С.* Философия и универсалии культуры // Актуальные проблемы культурологии: лекции в СПбГУП. Вып.1 / сост., науч. ред. А.С. Запесоцкий. СПб.: СПбГУП, 2013. С.34.
[3] См.: *Штомка П.* Социальное изменение как травма / И.В. Кондаков // Социс. 2001. № 1. С.6–16.

факторов, становится конструкцией, вновь требующей укрепления оснований целостности ее семантического ядра, поскольку «культурная консолидация определяется совокупностью объективных и субъективных факторов, которые необходимо учитывать в культурной политике»[1], – считает И.В. Кондаков. К ним исследователь относит, прежде всего, соотношение центробежных и центростремительных тенденций в общественной жизни. Несомненно, это задает смену ракурса и новое масштабирование государственной культурной политики, а усиливающаяся многофакторность рисков актуализирует значимость аналитических и прогностических технологий для определения задач разного уровня, возможностей и механизмов их решения[2].

Определение оптимальных технологий межкультурного взаимодействия и разработка теоретических моделей – две стороны единого управленческого процесса, расширяющие диапазон возможностей перехода исследователя или эксперта от феноменологических моделей, как оснований для диалоговых стратегий, до проектирования межкультурных коммуникаций с использованием механизмов культурной политики.

На наш взгляд, во многом выбор методологического инструментария обусловлен пониманием природы сосуществования позитивных и негативных тенденций в развитии социокультурных процессов, поскольку в настоящее время:

- с одной стороны, создаются условия культурной диверсификации, намечается рост культурного разнообразия; с другой – эти различия воспринимаются как путь к усилению социальной раздробленности и «культурным разрывам», к ослаблению оснований коллективных идентификаций, к маргинализации и аномии;
- «ломается» конфигурация национальной культуры; и в результате геополитических изменений и роста миграционных перемещений усиливается мозаичный спектр некогда сильных культурных пространств со своим семантическим ядром и иерархией ценностей;
- манифестируемая строгая приверженность традиционным ценностям «запускает» процессы архаизации, так как не способна придать динамизм традициям и преодолеть «жесткий» консерватизм, порождая «риски сдерживания» когерентного сценария, обеспечивающего разумное соотношение традиций и новаций;
- расширяются возможности для творческой самореализации и духовного саморазвития людей в современных урбанизированных территориях, но при этом значительная часть их жителей демонстрируют приверженность ценностям потребительской культуры с ее доминированием предметных и событийных артефактов, усиливая тем самым опасность снижения уровня общей культуры;
- предлагаются инновационные механизмы включения культуры в сферы регионального влияния, но при этом не используются инструменты, сдерживающие тенденции к унификации как следствия глобализационного давления на социум.

Эти и многие другие противоречия усиливает потребность в теоретическом обосновании самоорганизационного потенциала общества, стимулируемого инструментами культурной политики, базирующейся на идеях взаимопонимания и взаимодействия культур. Такая стратегия одновременно ориентирована и на преодоление опасностей утраты управляемости целостностью культурной среды национального государства, и на распространение и внедрение инновационных моделей межкультурных коммуникаций, соответствующих принципам диалога[3].

Таким образом, усложнение реальности, связанное с динамикой внешних и внутренних факторов воздействия, рассматривается в научно-теоретических исследованиях, с одной стороны, как обновление хронотопической конфигурации культуры; с другой – раскрывается в характеристиках постмодер-

[1] *Кондаков И.В.* Культурная консолидация российских регионов как методологическая проблема / И.В. Кондаков // Гражданская солидарность в реализации государственной культурной политики: взаимодействие власти, общества и бизнеса: Сборник материалов Культурного форума регионов России / Сост. и общ. ред. О.Н. Астафьевой и О.В. Коротеевой. М.: ИП Лядов К.В., 2015. С.36.

[2] См.: *Кравченко С.А.* Социология риска и безопасности / С.А. Кравченко. М.: Юрайт, 2016. 302 с.

[3] См.: *Астафьева О.Н.* Динамика «полицелостности» современной культуры: инновационные практики взаимодействия / О.Н. Астафьева // Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной сложности. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С.269-285.

нистского хаоса, воспринимаемого как «сбой программы» в естественном ходе истории. Эта ситуация также актуализирует вопрос о методах исследования динамики социокультурных изменений и оценке их последствий с целью ослабления рисков и угроз межкультурных конфликтов и напряжений, способных перерасти в серьезные межцивилизационные конфликты. Культурная политика выступает одним из мощных инструментов, способных повлиять как на общую стратегию развития страны, так и на повседневные практики социального жизнеустройства и бытия ее граждан.

Выявление особенностей социокультурной динамики в контексте геополитических трансформаций, сверхбыстрого технического и информационно-технологического обновления выявляет особый круг *проблем институционального регулирования пространства межкультурного диалога, выполняющего в обществе интегративную и стабилизирующую функцию*. Их изучение предполагает выход на междисциплинарный уровень социально-гуманитарного знания, поскольку сложность и амбивалентность изменений в культурной среде и свободная интерпретация феноменов культуры, характерные для современной ситуации, при описании языком одной из научных дисциплин не дают полной картины социокультурной ситуации. Эволюционируют и формы диалога в условия переоценки принципов взаимодействия субъектов культурной политики, что усложняет диалог, насыщая характеристиками полилога, приводит к пересмотру традиционных коммуникативных практик и поиску инновационных решений, меняет соотношение управления и самоорганизации[1].

Национальные государства, неотъемлемыми чертами большинства из которых в современном мире становятся полиэтничность и поликонфессиональность, посредством инструментов культурной политики репрезентируют собственные стратегии диалога культур, ориентируясь при этом на общезначимые, одобренные мировым сообществом, идеи и концепции. Ссылаясь на положения Всеобщей декларации о культурном разнообразии и План действий по ее осуществлению ЮНЕСКО (2001 г.), на положения Ханчжоуской конференции ЮНЕСКО «Сделать культуру ядром политики и устойчивого развития» (2013 г.), на итоговый документ Конференции ООН по устойчивому развитию «Будущее, которого мы хотим» (2013 г.), в Докладе Генеральной ассамблеи ООН «Глобализация и взаимозависимость: культура и развитие»[2] было предложено признавать культуру одним из основных стимулирующих факторов экономического и всестороннего социального развития, экологической устойчивости, «фактором, содействующим достижению мира и обеспечения безопасности в качестве ценного ресурса, способствующего расширению прав и возможностей общин принимать всестороннее участие в социальной и культурной жизни, содействующего формированию системы управления, основанной на принципе участия всех заинтересованных сторон, проведению диалога на национальном, региональном и международном уровнях, а также предупреждению и урегулированию конфликтов, а также примирению и восстановлению»[3].

Исходя из этого, центральными задачами культурной политики в современных условиях становятся: определение стратегического (ценностно-ориентированного) вектора и разработка диалоговых моделей взаимодействия субъектов культурной политики, представляющих разные социальные секторы и разные уровни государственного и регионального управления.

---

[1] Данная проблема рассмотрена нами: *Астафьева О.Н.* Развитие диалоговых моделей ЮНЕСКО и их включение в стратегии культурной политики / О.Н. Астафьева // Образование, культура, наука и коммуникации в современном мире: материалы Второй международной научной веб-конференции «Базовые идеи ЮНЕСКО в современном образовании, культуре, науке и коммуникации» [Сост. В.К. Егоров]. М.: Пашков Дом, 2015. С.227-243.

[2] *Декларация* Ханчжоу «Обеспечить центральное место культуры в политике устойчивого развития». Организация Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры. 2013.05.17.
Электронный ресурс // URL: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/final_hangzhou_declaration_russian.pdf (Дата обращения: 20.05.2015); *Итоговый* документ Конференции ООН по устойчивому развитию «Будущее, которого мы хотим» / Realizing the Future We Want for All. Report to the Secretary-General. Электронный ресурс // URL: http://www.un.org/millenniumgoals/pdf/UNTTreport_10July.pdf (Дата обращения: 13.10.2014); *Глобализация* и взаимозависимость: культура и развитие. Доклад Второго Комитета ООН (A/68/440 и Add.1 – 4 от13 декабря 2013 года) на Генеральной Ассамблее ООН. Электронный ресурс // URL: http://www.unesco.org/new/ru/unesco/events/prizes-and-celebrations/celebrations/international-decades OC/GEN/N13/617/93/PDF/N1361793.pdf?OpenElement.

[3] *Глобализация* и взаимозависимость: культура и развитие. Доклад Второго Комитета ООН (A/68/440 и Add.1 – 4 от13 декабря 2013 года) на Генеральной Ассамблее ООН. Электронный ресурс // URL: http://www.unesco.org/new/ru/unesco/events/prizes-and-celebrations/celebrations/international-decadesOC/GEN/N13/617/93/PDF/N1361793.pdf?OpenElement

Моделирование диалога как гуманитарный ресурс культурной политики

Развитие социально-гуманитарной мысли, обусловленное переходом к постиндустриальному обществу, находит отражение в разных типах коммуникативных моделей, отрабатываемых в теоретических исследованиях и реализуемых на практике с целью разрешения конкретных проблем, возникающих на стыке разных культур[1]. Рассмотренные в ракурсе управления/регулирования процессы взаимодействия культур раскрывают перед исследователем как основные составляющие этого взаимодействия, так и механизмы и принципы коммуникаций. Это позволяет выстроить теоретическую модель «институционального регулирования межкультурного диалогового пространства» (далее – «модель регулирования межкультурных коммуникаций»).

В настоящее время моделирование становится одной из важных составляющих междисциплинарных проектов. Согласно Б. Стаффорду, моделирование позволяет ученому свободно экспериментировать с ситуацией без каких-либо опасений и, независимо от видов моделей, создает основания для формулирования *предпочтительной стратегии,* поскольку изначально *планируется и реализация*, учитываются все варианты, возможные при различных условиях. Очевидная выгода моделирования заключается в возможности путем изменения параметров осуществлять выбор наиболее эффективной стратегии[2]. Диагностирование характеристик реального объекта и коммуникативных процессов (разных типов межкультурных коммуникаций в современной России) и введение их базовых параметров в эту модель позволяет воспроизводить действия, направленные на позитивные взаимодействия, прогнозировать возможности применения конкретных технологий в динамике культурно-исторического развития.

Теоретическое моделирование – основа методологии междисциплинарных культурологических исследований, условно обозначающееся как «феноменологический конструктивизм», выступает сильной стороной прикладных разработок, поскольку предполагает развертывание рациональности в экзистенциально-антропологическом ключе, «преодоление» жесткого схематизма позитивистских решений, включение в рамки системного подхода методологии интерпретации технологий повседневности, практик и предметных смыслов. Фактически, позволяет учитывать активность субъекта культурной политики, проявляющуюся и на уровне смыслополагания (культурно-исторический уровень культуры), и на уровне коммуницирования (публичная управленческая деятельность в социальной реальности). При таком понимании теоретическое моделирование выступает сложным процессом соединения системного и феноменологического подхода, что обусловливает отказ от строгой логики классического и неклассического типа и выход к принципам постнеклассического научного знания. В этой точке рассуждений о моделировании и возникает множество вопросов, связанных именно с активностью субъекта культурной политики, который в рамках идеального аналитического конструкта, выстроенного по строго рациональным правилам, не действует. Соответственно, это требует расширения и обновления аналитического аппарата, принятия общих (универсальных) схем (насколько это вообще возможно в динамично развивающейся культуре). Жизненность последних во многом зависит от того, насколько современная реальность и ее новое содержание «вмещается» в предложенную модель.

Исследователям предлагаются разные модели, поскольку они объясняют особый тип реальности, более того – описывают разные области социокультурных отношений. Поэтому феноменологическая компонента теоретического моделирования позволяет делать определенные

[1] См.: *Астафьева О.Н.* Культурные потребности современной молодежи: смена приоритетов Культурные потребности молодежи: динамика в условиях социокультурных изменений: Материалы XXX научно-методологического семинара «Культура и культаурная политика» / Под общ. ред. О.Н. Астафьевой, В.К. Егорова. М.: Изд-во РАГС, 2010. С. 15-37; *Садохин А.П.* Межкультурная компетентность как социокультурный феномен / А.П. Садохин. Калуга: Изд-во «Эйдос», 2008. 268 с.; *Тангалычева Р.К.* Теории и кейсы межкультурной коммуникации в условиях глобализации /Р.К. Тангалычева. СПб.: Алетейя, 2012. 248 с.; *Савинков В.И.* Коммуникативные стратегии культурной политики России (Коммуникативные стратегии становления и развития современной культурной политики России: социологический анализ). Монография / В.И. Савинков. М.: Изд-во РАГС, 2011. 210 с.; *Тэн Ю.П.* Символ в межкультурной коммуникации /Ю.П. Тэн. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2007. 288 с.

[2] См. об этом: *Стаффорд Б.* Наука управления / Пер. с англ. Л.А. Какунина. Изд.2-е. / Б. Стаффорд. М.: Издательство ЛКИ, 2007. 120 с.

допущения и анализировать постнеклассические практики, а также систему коммуникаций, представленную разными типами социальных взаимодействий. В настоящее время это могут быть не только иерархические структуры (непрерывные и дискретные, сильные и слабые), но и сложные сетевые отношения. Моделирование как поиск согласованности (когерентности) взаимодействия между акторами культурной политики нацелено на преодолении конфликтности в отношениях и переходе к коммуникациям с базовыми принципами солидарности и партнерства.

В отличие от иных управленческих моделей, требующих для доказательства их истинности серьезной математической базы, теоретические модели, связанные с регулированием межкультурного взаимодействия, относятся к смешанному типу. Особенностями подобных моделей является:

- их отнесение к открытому типу динамичных систем (антропосоциокультурных[1]) и регулирование с учетом *самоорганизационного, творческого потенциала*, заложенного в культуре, продуцируемой людьми;
- *многосубъектность,* наделяющая их характеристиками «сложности», резонаторами на ситуативные изменения в иерархии ценностей, определяющими выбор конкретных технологий для практического внедрения модели;
- высокая степень *изменчивости внутренних и внешних* составляющих среды функционирования.

На первый взгляд, эти факторы лишают модели универсальной общезначимости, о поисках которой мы упоминали. Однако, по существу, именно ввод огромного числа количественных и качественных характеристик (имманентно присущих тем или иным антропосоциокультурным системам), а также введение общих критериев оценки эффективности моделей позволяет говорить об обладании ими высокой степенью адаптивности к контекстам, что и *придает ядру каждой из них динамичную устойчивость.* То есть *адаптивность и гибкость модели* достигается путем наделения управляющего субъекта (государства, общества, социальных групп и агентов, руководителей разного уровня, «культурных политиков»[2] и т.д.) возможностями осуществлять выбор метода воздействия и определять арсенал управленческих стратегий, технологический инструментарий для использования на практике.

Модель «регулирования межкультурных коммуникаций» позволяет воздействовать на качество отношений взаимодействующих субъектов и на среду, обосновывать необходимость интерпретации методов и подходов: во-первых, с точки зрения содержания; во-вторых, семантики языка. Заметим, в обоих случаях система удерживает структурные рамки и взаимосвязи, в то время как инструментарий воздействия на них может варьироваться.

Таким образом, осознание сложности современного мира и увеличивающейся ответственности за постановку и решение реальных проблем (социальных, культурных, демографических, миграционных и др.) ставит перед исследователями задачи, лежащие в области социокультурного прогнозирования, которые, на наш взгляд, нуждаются в предварительном обосновании в виде гипотезы, что предполагает накопление и отбор эмпирического материала. Для обоснования гипотезы, к примеру, мы обратились к результатам анализа огромного массива данных, с которым нам приходилось работать в последние десятилетия; выводам и обобщениям, как основаниям для прогнозирования[3]. Понимая, что эмпирические данные никогда полностью не подтверждают те-

[1] Примечание: Понятие «антропосоциокультурные системы» используется учеными в исследованиях междисциплинарного характера (О.Н. Астафьева, В.Г. Буданов, А.А. Кобляков, С.А. Кравченко, Г.В. Сменсарев и др.). Введенный М.С. Каганом термин позволил показать специфику антропосоциокультурной системы как сверхсложного феномена, отличающегося от всех известных систем, где человек влияет на функционирование системы не только целенаправленно-избирательным характером деятельности, но духовно-регулируемым, свободным (нелинейным), или, иными словами, – культурным функционированием. См.: *Каган М.С.* Формирование личности как синергетический процесс // Синергетическая парадигма: Человек и общество в условиях нестабильности. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С.212-227.

[2] См. об этом: *Синецкий С.Б.* Культурная политика XXI века: от прецедента Истории к проекту Будущего / С.Б. Синецкий. Челябинск: Энциклопедия, 2011. 288 с.

[3] См.: *Трансформации* образовательных технологий гуманитарного профиля в условиях множественности культур и идентичностей: научно-методические материалы / О.Н. Астафьева, М.П. Губина, Н.К. Иконникова, и др.; ред. К.Э. Разлогова и др. СПб: ООО «Книжный Дом», 2008; *Астафьева О.Н.* Культурные потребности современной молодежи: смена приоритетов Культурные потребности молодежи: динамика в условиях социокультурных изменений: Материалы XXX научно-методологического семинара «Культура и культурная политика» / Под общ. ред. О.Н. Астафьевой, В.К. Егорова. М.: Изд-во РАГС, 2010. С. 15-37; *Культурная* память в контексте формирования национальной идентичности России в

оретические идеи, включенные в гипотезу, и отношения между ними почти невозможно исследовать, опираясь только на рациональные управленческие подходы, характеризуя конкретную модель, усилия направляются на выявление и формулирование реальных теоретических проблем. Целесообразно по возможности переводить их в поле практических задач.

Среди множества вопросов, на которые исследователям предстоит ответить при выполнении прикладного междисциплинарного исследования, *актуальность для определения стратегии культурной политики* сохраняют два ключевых:

- Сколь надежна с точки зрения эмпирических посылок гипотеза правомерности и корректности той или иной модели «регулирования межкультурных коммуникаций» для включения ее в стратегию государственной культурной политики?
- Какие процессы можно проектировать и прогнозировать на основе гипотезы (или, как вариант, без нее) с учетом проведенной диагностики социокультурной ситуации, анализа состояния культурной среды, картирования избранной территории, мониторинга управленческих решений и пр. исследовательских процедур?

Отвечая на первый вопрос, обратимся к методу объяснения, обеспечивающему проверку истинности и непротиворечивости теоретического обоснования модели. Поиски ответа на второй вопрос – это по существу выполнение прогностической функции теоретического предсказания. Такие аналитические операции связаны с требованием доказательности познавательной ценности и практической эффективности предлагаемой модели.

Сложность начального этапа междисциплинарного исследования связана с точностью определения семантических свойств состояния социокультурной среды, что является не самой простой частью диагностики. Дело в том, что в качестве источников для экспертно-аналитических процедур берется множество разных описаний состояний системы и ситуаций, свойств и отношений в ней, выраженных посредством языка. В процессе интерпретации и неоднозначного толкования понятий (таких, к примеру, как культура) поиски общих обоснований и формализаций теоретических положений относительно конкретных моделей осложняются. Культура как область творчества и свободы человека всегда создает трудности в решении выбора методологического инструментария, особенно с учетом обращения к ее разным уровням и срезам, традиционно не включающимся в понятие «межкультурные коммуникации», как объекта культурной политики.

Дело в том, что для междисциплинарного исследования «межкультурная коммуникация» это – обширная область взаимодействия субъектов (индивидов, социальных групп, культурных сообществ, населения разных стран, государств и правительств), то есть *особая видовая область социальной коммуникации*, в которой выделяются: межэтническая коммуникация; коммуникация между социальными классами и группами одного общества; коммуникация между представителями различных религиозных, половозрастных групп; коммуникация между носителями городской и сельской культур; коммуникация в деловой культуре и др. Такой подход соответствует широкому пониманию культурного разнообразия и ориентациям на Диалог, как Универсальную технологию взаимодействия, поскольку в процессах взаимодействия каждый человек сам открывается как бесконечный мир возможных перевоплощений и творческого саморазвития[1]. Соответственно, взаимодействие на основе согласования интересов и взаимопроникновения ценностей, когда инструментом и основной формой достижения взаимопонимания, консенсуса и согласия выступает идея диалога культур[2], отвечает сущности самой культуры – диалогичности, как ее «родовому свойству». Диалогичность рождается в поиске нового без разрушения старого, в сопряжении с иным, в стремлении к взаимопониманию и признанию за обеими культурами относительной истинности. В широком понимании Универсальный Диалог – это способ организации совместной жизни людей на нашей планете, ибо диалогичность – это «спектр разных форм

XXI веке: коллективная монография / отв. ред. Н.А. Кочеляева. / Астафьева О.Н. Раздел «Историческая память и коллективная идентичность в контексте культурной политики» / О.Н. Астафьева. М.: Согласие, 2012. С. 95-115.

[1] См. об этом: *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер. М.: Политиздат, 1991.

[2] См.: *Толстых В.И.* Цивилизация и модернизация в контексте глобализации / В.И. Толстых // Философия, наука, цивилизация. М., 1999. С.276.

соприкосновения, взаимодействия, сопряжения в настоящем прошлого и будущего, которая была свойственна всем переходным периодам»[1].

Для понимания диалога современных культур, которое лежит в основании «модели регулирования межкультурной коммуникации», необходим новый тип рациональности, который невозможен вне рефлексивного отношения к их базисным ценностям. «Рациональное понимание делает возможной позицию равноправия всех “систем отсчета” (базовых ценностей) и открытости различных культурных миров для диалога. В этом смысле можно сказать, что развитые в лоне западной культурной традиции представления об особой ценности научной рациональности остаются важнейшей опорой в поиске новых мировоззренческих ориентиров, хотя сама рациональность обретает новые модификации в современном развитии. Сегодня во многом теряет смысл ее жесткое противопоставление многим идеям традиционных культур. Новые точки роста создают иную, чем ранее, основу для диалога западной культуры с другими культурами. У человечества есть шанс найти выход из глобальных кризисов, но для этого необходимо осуществить духовную реформацию и выработать новую систему ценностей»[2], – считает В.С. Степин.

Вопрос о ценностях – это вопрос о формах межкультурного взаимодействия, ответ на который в последние десятилетия лежит в области выявления новых принципов концептуально-методологических, философско-антропологических принципов онтологии диалогической коммуникации. Но это не только научно-исследовательская задача, это ориентация на новую парадигму мышления, ядром которой выступает философия диалога.

Исходя из такого методологического посыла, при разработке «модели регулирования межкультурных коммуникаций» внимание концентрируется на локальных, региональных и иных практиках, технологиях межкультурного взаимодействия, выработанных разными субъектами. При этом в качестве одного из основных критериев отбора выступает *регулярность и воспроизводство по определенным правилам, обеспечивающим диалоговое пространство.* Как показал анализ разных образцов межкультурных коммуникаций, особняком стоит тип межличностной коммуникации, осуществляемой носителями разных культур, где *достижение диалога относится в большей степени к области уникального.* Согласно В.С. Библеру, «в общении на основе произведения мир создается заново, “впервые”»[3], в связи с чем этот тип практик, условия воспроизведения которого невозможно повторить, не включен в эмпирическую часть исследования в качестве образцов коммуникативных технологий, стилей и практик (о понимании практик, анализ существующих подходов и критерии типологии социальных и культурных практик, см. в работах[4]).

Основной методологический посыл для принятия такого решения связывается нами с необходимостью *обобщить не ситуативное управленческое решение, а воспроизводимый опыт – технологии, позволяющий быть рекомендованным для дальнейшего использования.* По сути, мы опираемся на аргументацию Л. Витгенштейна о том, что в обществе невозможно следовать правилу лишь «приватно», иначе «думать, что следуешь правилу, и следовать правилу было бы одним и тем же»[5]. Сказанным подчеркиваем, что оценка обществом и экспертная оценка фиксирует социальность и многообразие практик, признаками которых является *коммуникативность и согласие как возможность совместной деятельности по определенным правилам,* т.е. ориентированность на взаимопонимание и диалог.

Исходя из этого, в процессе теоретического моделирования анализируется многообразие практик межкультурной коммуникации, но подробному описанию поддаются, как правило, выявленные *тенденции и закономерности;* проводится типологизация практик межкультурных коммуника-

---

[1] *Каган М.С.* Эстетика как философская наука / М.С. Каган. СПб., 1997. С. 532.

[2] *Степин В.С.* Саморазвивающиеся системы и перспективы техногенной цивилизации /В.С. Степин // Синергетическая парадигма: Многообразие поисков и подходов. М., 2000. С. 26.

[3] Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер. М.: Политиздат, 1991.

[4] См.: *Астафьева О.Н.* Социокультурные практики в постнеклассической науке / О.Н. Астафьева // Постнеклассические практики: опыт концептуализации: коллективная монография / под общ. В.И. Аршинова, О.Н. Астафьевой. СПб.: Миръ, 2012. С.273-301; *Резник Ю.М.* Основания типологизации социокультурных практик в системе деятельности личности: коллективная монография / Ю.М. Резник // Постнеклассические практики: опыт концептуализации / под общ. ред В.И. Аршинова, О.Н. Астафьевой. СПб.: Миръ, 2012. С.302-329.

[5] *Витгенштейн Л.* Философские исследования. П. 202. Электронный ресурс // URL http://d.theupload.info/down/mihz251njezvhr7r9ize2n79rhvrkzz2/vitgenshtein_l__filosofskie_issledovanija.txt (дата обращения: 20.03.2015).

ций по принципу «семейного» сходства (единые критерии и принципы классификации на начальных этапах исследования сложно выработать). Еще об одном важном уточнении: в модели регулирования межкультурных коммуникаций меньшее внимание уделяется понятию «габитуса», введенному П. Бурдье для описания социальных практик, несмотря на то, что оно также связано с темой «следования правилу» и проблемам «регулярности». Прежде всего потому, что габитус как внутренне усвоенный принцип осуществления социальных практик, «подсказывающий» людям их действия в определенной коммуникативной ситуации, в управленческих смешанных моделях (включающих рефлексивный инструментарий) может учитываться при оценке действия индивидов в социуме, в то время как в управленческих моделях, как правило, этот фактор, тесно связанный с понятием «ментальности», затрудняет обоснование модели с сильным ядром нормативно-правового регулирования и рационально просчитываемыми действиями коммуникантов. Поэтому обращением к диалоговой модели регулирования, включающей фактор ментальности, преодолевается опасность жесткой формализации и инструментализации механизмов управления, схематичного описания коммуникативных действий, поскольку она ориентирована на успешность коммуникации с использованием *разнообразного инструментария культуры.* Обращение к нему предполагает *совокупность знаний и творческой интуиции от организаторов диалогового пространства межкультурного взаимодействия, а не только законов, норм, инструкций и правил, зачастую нерелевантных конкретной ситуации.* В этом смысле, усвоенная социальность – есть своего рода «габитус» человека, принимающего решение[1].

В современной социокультурной ситуации в России сосуществуют разные социальные практики межкультурной коммуникации, которые выходят за рамки уникальных и поддаются классификации. Основная цель выявления специфики, к примеру, практик «межкультурного диалога» и практик «дезинтегрирующих межкультурных коммуникаций» заключается в экспонировании их сущности (с положительным или отрицательным потенциалом) для перспектив социокультурного развития России. Это обстоятельство – не последний аргумент при выборе эмпирического материала исследования, не укладывающегося в определенный дисциплинарный ракурс. Поэтому междисциплинарный подход при создании теоретических моделей позволяет обратиться к исследовательским методам разных областей социально-гуманитарного знания. При этом отсутствие единых оснований при разработке моделей не исключает взаимосвязи между ними и проявляется в наличии именно «семейного сходства» – ориентации на решение важнейшей практической задачи. Ее можно сформулировать следующим образом: *обозначить модельные рамки различных межкультурных коммуникаций в условиях культурного разнообразия на всех уровнях и срезах культуры в современном обществе и возможности регулирования социокультурных процессов.*

Осуществление подобного типа исследований связано с созданием двух типов моделей: а) повышенной сложности, когда «возникает риск перейти “интерпретационный порог” (потерять способность реально воспринимать и оценивать эти результаты»[2]; б) намеренным упрощением и использованием чрезмерно агрегированных показателей. В обоих случаях при долгосрочных прогнозах подобное моделирование может привести к искажению будущего, вплоть до отрицания возможности качественных перемен. Чтобы избежать любых крайностей, требуется привлечение методологического инструментария разных дисциплин, обращение к теориям коммуникации и социального взаимодействия, анализ нормативно-правовой базы, обобщение результатов социологических исследований, проведение дискурс-анализа, а также – консультирование в органах власти, обращение к методам интервьюирования людей, участвующих в политической деятельности и др. Это связано с тем, как уже упоминалось, что культура как сверхсложная динамичная система находится в процессе бесконечного становления и самоорганизации и адекватно постигается благодаря включению исследователей в этот процесс развития и самоорганизации[3].

[1] См. об этом: *Гутнер Г.Б.* Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия. М., 2008.

[2] *Сменсарев Г.В.* Методы моделирования антропосоциокультурных систем: Монография / Г.В. Сменсарев. М.: МАКС Пресс, 2014. С.109.

[3] См.: *Астафьева О.Н.* Глава 10. Синергетический подход к исследованию культуры // Теория культуры: разнообразие подходов и возможности их интеграции: коллективная монография / Под ред. Ю.М. Резника. М.: Научно-политическая книга, 2012. С.395-436; *Астафьева О.Н.* Культура как самоорганизующаяся система: синергетическая концепция. Глава 3 / О.Н. Астафьева // Теория культуры: разнообразие подходов и возможности их интеграции: коллективная монография / под ред. Ю.М. Резника. М.: Научно-политическая книга, 2012. С.105-150.

Создание модели регулирования межкультурных коммуникаций за период реализации междисциплинарного проекта подразумевает, что в процессе изучения межкультурных отношений естественным является изменение самой постановки центральной задачи, ведь за время проведения первого этапа исследования появляются новые управленческие решения и технологии, которые корректируют исследуемый объект. Становящаяся реальность с ее неоднородностью и мозаичностью управленческих решений также требует постоянного обновления и исследовательских методологий. Однако это не исключает введения базовой *гипотезы,* которая стимулирует реализацию исследовательского плана (в настоящее время это может быть проектный план, «дорожная карта» и пр.), нацеливает исследователя на поиски доказательств и аргументации принимаемых решений.

В качестве гипотезы о правомерности моделирования межкультурных коммуникаций, как инструмента стратегического управления и культурной политики, выступают следующие положения:

Проблема адекватного выражения теоретического и эмпирического знания о межкультурных коммуникациях в конкретной модели, наделенной универсальными свойствами, связана с трудностями достижения соответствия результатов диагностики реальному состоянию социокультурной среды, с поиском методологического обоснования существующих расхождений (дифференциаций) между теоретическим знанием и эмпирической реальностью. Характер перехода от теоретического к эмпирическому уровню и обратно позволяет развернуть систему объяснений и раскрыть существующие взаимозависимости средствами доказательства и интерпретации в процессе моделирования. Создание теоретической модели регулирования межкультурных коммуникаций связано с признанием трудностей и ограничений формализации, обусловленных самим феноменом культуры, основными характеристиками которой выступают свобода и творчество, мощные потенции к саморазвитию. Из этого не следует, что социокультурные процессы, в том числе межкультурные коммуникации, исключают управленческие воздействия, а программирование гармонизации межкультурного взаимодействия является неэффективным. Предлагаемая система критериев позволяет разработать ряд коммуникативных моделей и на их основе решать сложнейшие задачи социокультурного развития путем их включения в стратегический инструментарий культурной политики.

Дополнительное обоснование моделирования межкультурных коммуникаций задают принципы *открытости и системности* в изучении явлений социокультурного характера, в частности, межкультурных коммуникаций. Это позволяет нам вернуться к размышлениям о допустимости *моделирования и разработке технологий*, так как в любых коммуникативных практиках, при всем их разнообразии и ситуативности, обнаруживается определенный схематизм (согласно «герменевтическому кругу»), включающий следующие процедуры: «предпонимание» – «интерпретация» – «коррекция». Ценность такого подхода в том, что понимание идет от целого к частям и от части – к целому. Поэтому *коммуникация возникает тогда, когда требуется достижение согласия,* а процедура осуществления этого процесса реализуется путем определенных технологий. Значимость конструктивистских практик (если хотите, то и социальной инженерии) и технологий напрямую связана с избранной интерпретацией (как операционно-посреднической функцией между эмпирическим материалом и теорией), стратегией и корректностью целей и устранения конфликтной (или предконфликтной) коммуникативной ситуации, когда существует лакуна взаимного (или одностороннего) непонимания.

С одной стороны, межкультурные коммуникации являются частью социальных коммуникаций – нормативно закрепленных в культуре правил и образцов поведения и «следования правилу», но создание такой идеальной по своей сути модели практически не решаемо. Чаще всего «следование правилу» без управленческого воздействия «срабатывает» на уровне повседневных практик, которые во многом регулируются габитусом, в силу чего субъекты автоматически используют те или иные коммуникативные практики в профессиональной деятельности. Подобная предсказуемость участников коммуникации не требует управленческих вмешательств, вопрос о разрешении подобных ситуаций также потенциально содержится в правилах.

С другой стороны, когда коммуникативное действие (межкультурные коммуникации) самоорганизуется под давлением «внешних» и «внутренних» факторов развития и не соответствует сценарным ожиданиям, оказывается затруднительно следовать каким-либо рациональным пра-

вилам. Требуется новое решение и следующий совместный поиск подходов (норм и установлений), скорее всего – новых, для всех участников коммуникации. Поиск целостности социокультурной системы, которая осуществляется механизмами культурной политики на уровне специализированной политики и обновлением культуры взаимоотношений – на уровне повседневности.

Невмешательство в неопределенную ситуацию, упование исключительно на силу самоорганизации и устойчивость традиций (в том числе, габитуса) в современных условиях связывается либо с управленческой некомпетентностью, либо с неточными представлениями о реальной ситуации, ошибочностью интерпретации. В итоге упускается время, когда еще можно скорректировать исходное понимание социокультурной ситуации и уточнить правила; предложить технологии, которых надлежало бы придерживаться. Подобные «сбои» в межкультурных взаимодействиях в ряде субъектов РФ объясняются именно отсутствием глубокой экспертной оценки и интерпретации.

Затруднительным в подобной ситуации оказывается и продвижение к диалогу – социальному согласию и межкультурному взаимодействию. Такой подход подтверждает актуальность разработки моделей, ориентирующих субъектов коммуникативной практики на позитивную реакцию со стороны всех участников взаимодействия (Другого или Других) и посредством использования различных ресурсов культуры предложить правила коммуникации, ведущие к восстановлению целостности системы.

Так как культура не дает человечеству «готовое и завершенное» (М.М. Бахтин), то *процедура понимания и оценки – это всегда процедура со-творчества и открытия новых правил и норм, становление новой иерархии ценностей и рождение смыслов.* Соответственно, *технологии* (исследовательские, управленческие, образовательные и др.) *также нуждаются в постоянном обновлении*, поэтому важно иметь в виду не только динамику культурных изменений, но и то, что процесс коммуникации вписан в пространственно-временные рамки. Отсюда – внимание не только к субъектам коммуникации и пространству культуры, но и к *темпоральности процессов межкультурных коммуникаций.*

Моделирование в данном случае выступает процедурой предвосхищения возможных изменений и прогноза относительно развития ситуации в области межкультурных коммуникаций. Анализ предлагаемых разными авторами коммуникативных моделей позволяет конкретизировать и уточнить теоретически обоснованный прогноз взаимодействия в современной культуре[1]. Как подчеркивалось, процедура исследования межкультурных коммуникаций – это постоянно возобновляющийся акт познания и гуманитарной экспертизы, без которого разработка стратегий культурной политики на среднесрочный и долгосрочный период затруднена в принципе. Но основным в обосновании нашего методологического подхода выступает идея, заложенная в гипотезу о понимании *межкультурных коммуникаций как мощнейшего фактора («стимулятора») трансформации ценностного, символического и смыслового пространства*[2]. Перспективы понимания Другого (или Другой культуры) связаны не только с адекватным пониманием и точностью интерпретации, но и с возможностью научного и экспертного сообщества предложить новые правила взаимодействия, технологии оценок эффективности действующих норм. Конечно, это является *показателем способности общества к созиданию культуры коммуникаций, отвечающих социальным изменениям.*

Преодоление устаревших схем – это длительный процесс, который должен пройти проверку со стороны общества: конкретная модель – получить признание не как исключительно частная практика, приемлемая для одной ситуации, а восприниматься другими членами сообщества как «ответ» на «вызовы» со стороны других членов общества, т.е. получить одобрение на предмет *соответствия ожиданий возможностям коррекции моделей и технологиям внедрения.*

При всей привлекательности обращения к созданию ситуационной модели управления межкультурными коммуникациями, нами предлагается разработка *адаптивной* (опережающей, инновационной) и *динамической* (прогнозной, вероятностной) моделей развития, как наиболее соответствующих ориентирам современной культурной политики, позволяющих диагностировать изменения во внешней и внутренней среде. Для достижения позитивного итогового результата

---

[1] См.: *Назарчук А. В.* Теория коммуникации в современной философии / А.В. Назарчук. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 336 с.

[2] См. об этом: *Тэн Ю.П.* Символ в межкультурной коммуникации / Ю.П. Тэн. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2007. 288 с.

нам предстоит агрегировать разные модели регулирования (управления) и на этой основе предложить *комбинированную модель.* На наш взгляд, более всего соответствующую современной управленческой парадигме, где по-прежнему сохраняются элементы, как «жестких», так и «мягких» подходов; «детерминанты» (экономика и политика), не изжитые в социокультурной среде.

Следует иметь в виду, что сложность процесса моделирования не исключает того, что предложенные модели межкультурных коммуникаций не будут лишены схематизма и упрощений действительности. Однако ценность *модели в таком упрощении*, которое позволяет исследовать и точно оценить проблему.

Таким образом, перед каждым исследователем межкультурных коммуникаций, межкультурного и социального диалога разного типа стоит задача правильного выбора самой модели; понимания области применения и возможности ее адаптации и интерпретации результатов в системе управления и менеджмента. Именно поэтому сущностью комбинированной модели «регулирования межкультурными коммуникациями», которая предлагается нами в качестве базовой, выступает *коммуникативная открытость, ее соответствие реальным потребностям общества,* а также *состоянию социально-экономической, политической, социокультурной среды*, в которой она применяется и будет закрепляться на определенную перспективу (среднесрочную, долгосрочную). Степень адекватности отражения текущего состояния и перспективных потребностей общества, а также *степень соответствия конкретным условиям применения определяют ценность той или иной модели, то есть ее эффективность для управления.*

Итак, очевидна методологическая продуктивность обращения к теоретическому моделированию, к созданию диалоговых моделей для познания закономерностей межкультурных коммуникаций. Включение в социально-гуманитарные тексты понятия «модель», стоящего в одном ряду с такими понятиями, как информация, система, симметрия и др.[1], расширяет методологические горизонты междисциплинарных исследований. Теоретическое моделирование в рамках культурологических исследований позволяет предусмотреть возможные варианты развития социокультурных процессов, а также снизить «риски культуры», избежать ошибок при выборе инструментария культурной политики диалога.

В заключение подчеркнем, что для осуществления межкультурного взаимодействия как на национальном уровне, так и на региональном уровне, к настоящему времени выработаны базовые методы и подходы, включающие:

- нормативно-правовое обеспечение вопроса (осуществляется в области разработки прав человека, прав культурных сообществ, закрепления языковой политики и др.);
- управленческие технологии публичной политики и укрепления институциональной системы, обеспечивающей решение задач в области поддержания культурного разнообразия и социальной сплоченности (осуществляется посредством принятия специальных программ, а также создания специальных органов поддержки участников культурного разнообразия – Советы при Президенте РФ или Советы при губернаторе, Дома дружбы и др.);
- формирование среды межкультурного диалога (осуществляется посредством принятия специальных программ, организации различных специальных событий);
- развитие межкультурного образования (осуществляется посредством расширения набора традиционных школьных дисциплин, вплоть до введения специальных учебных курсов по религиоведению или светской этике);
- становление медийного диалогового и дискурсивного пространства, где посредством разных ресурсов СМИ и Интернета расширяются практики экспертно-аналитического и информационно-просветительского освещения позитивных практик межкультурного диалога.

Расширение теоретического пласта исследований межкультурных коммуникаций направлено на повышение эффективности культурной политики, стратегии диалога в которой занимают одно из центральных мест.

---

[1] См.: *Делокаров К.Х.* Моделирование межкультурного диалога в условиях глобализации // Обсерватория культуры. 2015. № 5. С. 22-27.

Н.А. Хренов

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И НАУКИ ГУМАНИТАРНОГО КОМПЛЕКСА: ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ И СТАНОВЛЕНИЕ МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ ИСКУССТВА

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

1

Движение к полному и исчерпывающему пониманию предмета каждой науки зависит от разных возникающих в истории ситуаций. Все науки находятся в постоянном движении, развитии. Смысл этого развития сводится к возникающим в истории новым граням предмета каждой науки. Этот вопрос необычайно острым оказывается для вновь возникающих наук, которые долгое время еще не обретают исчерпывающего и четкого определения своего предмета. В этом смысле особенно показательна история с культурологией, которую наше поколение может наблюдать. Поскольку это так, то представления о предмете множатся, как, впрочем, множатся и определения науки. В такой ситуации находится сегодня наука о культуре с сопутствующими ей многочисленными определениями. Если бы это было не так, то мы бы не сталкивались с множеством определений культуры. Сегодня мы можем наблюдать, как наука о культуре раздваивается: один ее вариант соотносим с гуманитарными науками, и это характерно, например, для рефлексии М. Бахтина, другой вдохновляется позитивистским подходом, и его можно иллюстрировать существующими работами Э. Маркаряна.

В такой же полосе неопределенности иногда оказываются и науки, история которых началась давно. Например, искусствознание. Предмет можно обрести, но представление о нем можно и утерять. Нечто подобное сегодня происходит с искусствознанием, активно заимствующим из других наук различные подходы и приемы (1). Так, например, в XX веке искусствознание пережило две волны увлечения социологической методологией, в 20-е и в 60-е годы. Но, собственно, было ли искусствознание в истории всегда единым? Как утверждает научный сотрудник Лувра Ж. Базен, искусствознание всегда существовало в двух вариантах: в одном внимание было приковано к особенностям каждого произведения (и искусствоведы, придерживаясь этой позиции, были тесно связаны с музеями) и в другом, связанном с поисками общих закономерностей развития искусства в истории. Этот последний вариант подпитывался идеями, имевшими место в философии и в философии искусства или эстетике, как, впрочем, и в других науках. Например, в XX веке филологией, лингвистикой, семиотикой, психологией и т.д. Эта разновидность истории искусства как науки была связана не с музеями, а с университетами (2).

Так случилось, что представители той разновидности истории искусства, что связаны с музеями, породили представление, что именно они и являются настоящими исследователями искусства. «Работники музеев, чья жизнь протекает в тесном контакте с произведениями искусства, – пишет Ж. Базен – имеют склонность считать себя единственными настоящими знатоками искусства: поэтому для них ученые доклады университетских профессоров представляются делом достаточно бесплодным» (3).Этот сектантский комплекс искусствоведа срабатывает до сих пор. И, кстати сказать, именно он проявляется в эпоху становления культурологии как науки, что осмыслению взаимодействия между искусствознанием и культурологией не всегда способствует. Что делать, в истории культуры было время, когда в эпоху расцвета философии и бурного становления

эстетики имело место пренебрежительное отношение к историкам искусства со стороны эстетиков, читающих лекции в университетах (4). Однако с тех пор развивающаяся история искусства как наука достигла значительных успехов, и уже не эстетики смотрели сверху вниз на историков искусства, а наоборот.

Что же касается самого искусства, то его длительная история свидетельствует о том, что найти его единственное определение весьма не просто. Оно то нагружалось обществом самыми разными функциями (культовыми, социальными, психологическими, коммуникативными и т.д.), то стремилось от них освободиться и стать абсолютно чистым. В связи с этим предмет искусства то необычайно расширялся, то сужался. Так, например, в XX веке в эволюции художественного процесса можно констатировать последовательное появление, как минимум, четырех тенденций, начиная с ориентации на чистое искусство, что получило выражение в формализме, и заканчивая постмодернизмом, для которого характерна такая же направленность. Можно также назвать ориентацию на государственное служение, ориентацию на утверждение нравственности и ориентацию на религиозное возрождение.

Употребляя понятие «искусствознание», мы отдаем отчет в его расплывчатости и неопределенности. На самом деле, оно предстает в виде, как минимум, трех дисциплин – теории искусства, истории искусства и художественной критики (5), каждая из которых имеет особую историю. Поскольку с самого начала мы ставим вопрос о функционировании искусствознания в истории, то для нас наиболее значимым оказывается исторический вариант искусствознания или история искусства. Чтобы иметь возможность поставить вопрос о взаимоотношениях искусствознания и науки о культуре, мы не избежим выявления представлений о предмете истории искусства, которые не были статичными. Прослеживая динамику в возникновении и смене этих представлений, мы обязаны улавливать изменения в этих представлениях, развертывающихся под воздействием других, рождающихся или переживающих стадию подъема дисциплин.

Из всех возможных ракурсов рассмотрения взаимоотношений между искусствознанием и культурологией мы избираем исторический подход, ставя акцент на том, как постепенно, на протяжении последних столетий формируется культурологическая рефлексия, что стимулирует и что препятствует ее становлению. Самое главное для нас – выявление моментов, свидетельствующих о проникновении рефлексии этого рода в сознание историков искусства. Подчас случайное и даже неосознаваемое. К культурологическому аспекту изучения искусства человечество приходит поздно. К этому времени история искусства успевает сделать значительные успехи и окончательно определиться. Нам важно проследить, что нового возникло в этой почтенной дисциплине в момент, когда возникает культурология и начинает влиять на методологию историка искусства.

Правда, здесь закономерна и иная точка зрения. А может быть, возникающая культурология что-то способна взять и у искусствоведов. Если культурология в предшествующие столетия не существовала, то обсуждение проблем, для нее специфичных, могло происходить на уровне истории искусства. О том, что к началу XX века многое в истории искусства уже определилось, свидетельствует появление многих трудов в этом направлении. Так, в начале XX века в России начал реализовываться проект истории русского искусства, которым мы обязаны И. Грабарю (6). Хотелось бы показать, что потребность искусствоведа в культурологии постепенно определяется в связи с возникшими в науке внутренними процессами, которые, в свою очередь, являются следствием процессов художественной жизни. Но эта потребность возникает достаточно поздно. До того, как такая потребность определится, история искусства должна была сделать определенные шаги в выявлении все новых аспектов своего предмета. В первой части нашей статьи, публикующейся в данном выпуске альманаха, мы рассмотрим взаимодействие между науками в те периоды, когда культурология как наука еще не успела сложиться. Им пришлось решать вопросы, которые после появления науки о культуре станут предметом внимания культурологов. Во второй части этой статьи, которая будет публиковаться в следующем выпуске, мы остановимся на ситуации, возникающей в системе наук после возникновения и институционализации науки о культуре.

2

Посвящая эту работу взаимодействию искусствознания и культурологии, мы обязаны коснуться взаимодействия искусствознания с другими дисциплинами, предшествующего нарастанию интереса историка искусства к культурологии, например, взаимодействия искусствознания и социологии. Чтобы культурологический аспект искусствознания стал проблемой, необходимо было исчерпать возможности социологической методологии. Открытие новых возможностей в истории искусства как науки окажется возможным после того, как социология подведет к такой необходимости.

Но сначала коснемся ранних этапов становления собственно истории искусства. Наиболее ранним этапом в становлении истории искусства был Ренессанс. Как известно, отцом истории искусства стал Джорджо Вазари. С ним и связано одно из первых представлений о предмете истории искусства. Таким предметом стал художник, личность художника, а, еще точнее, биография художника. Так возникает первое и более или менее определившееся представление о предмете. Раз определился предмет, то можно утверждать, что появилась и новая наука, которой раньше не было. Акцент был сделан на творческих индивидуальностях. Это неудивительно. Почему же история искусства как наука появляется лишь в эпоху Ренессанса, а не раньше или позже? Да потому, что этому предшествовали сдвиги в самом искусстве, которые, конечно же, были следствием сдвигов в самой культуре и прежде всего в представлениях о личности. Это произошло в эпоху Ренессанса. Впервые в истории искусства возникает Автор.

Значение этого факта важно, если сопоставить статус художника в средние века со статусом художника в эпоху Ренессанса. В средние века живопись существовала, но художник был членом цеха ремесленников. Он был анонимным. Имена средневековых художников чаще всего неизвестны. Иное дело – Ренессанс, когда художник выходит за пределы цеха. Он становится свободным, точнее, профессионалом. Художественная деятельность обособляется от других форм ремесленной деятельности. Развертывается профессионализация художественной деятельности. Как следствие этого возникает новая форма организации художников. Цехи сменяются академиями. Академия – новая форма консолидации профессионалов. Но, кроме всего прочего, академия осуществляет в сфере искусства функцию профессионального образования. Так искусство в большей степени начинает функционировать как институт, в котором можно выделить подинституты. Так, такая новая деятельность как академия означает подинститут воспитания и образования в системе искусства как института. Возникает институционализация искусства.

Но раз возникает новая форма функционирования искусства, т.е. функционирование его как института, то можно уже ставить вопрос о его социальных функциях. Это обстоятельство требует от историка искусства реагировать на этот факт. Однако значимость этого обстоятельства по-настоящему будет осознана позднее, когда появится социология искусства. Но уже в Ренессансе рождаются предпосылки социологического подхода по отношению к искусству. Долгое время эта возможность еще не реализуется. Дело не только в том, что пока не появилась наука, которая помогла бы это осознать. Такая возможность реализуется лишь в границах того типа общества, которое называют индустриальным или массовым, т.е. приблизительно с XVIII века. Когда публика искусства становится массовой, а точнее, когда публикой становится все общество, а это как раз произойдет в создаваемом третьим сословием индустриальном обществе, тогда меценатство уже не может служить исчерпывающей формой поддержки искусства. Известно, что в эпоху Ренессанса искусство поддерживалось меценатами. Герцоги, вроде Медичи, и были меценатами.

Так, возникает потребность уже в государственной художественной политике, что становится реальностью XIX и XX веков. Хотя очевидно, что с этим столкнулись в античной культуре уже полисы – государства в эпоху возникновения демократии. Массы требовали зрелищ, и государство вынуждено было вызывать к жизни театрально- зрелищные формы, заниматься организацией и экономикой и их финансированием. Иначе говоря, становление институционализации искусства потребовало и осознаваемой культурной политики, о которой в последнее время в России много говорят. Когда к XIX веку массовое общество становится реальностью, выясняется, что сложив-

шихся в эпоху Ренессанса представлений об искусстве в границах рождающей истории искусства как научной дисциплины, недостаточно. Именно тогда вспомнили, что, оказывается, представления об искусстве в античной культуре были более широкими, нежели в Ренессансе. Уже тогда возникла необходимость в фиксации в искусстве таких граней, которые способна объяснить лишь социология. Но поскольку этой науки еще не существовало, за дело взялись философы. Уже у Платона можно обнаружить постановку вопроса об искусстве как институте, о социальных функциях искусства и даже о культурной политике государства (7). Так что именно Платона следует считать отцом социологического подхода по отношению к искусству, который в эпоху О. Конта, Г. Спенсера, Э. Дюркгейма и И. Тэна оказывается весьма востребованным.

3

Касаясь социологического подхода по отношению к искусству, мы не отклоняемся ни от искусствоведческого, ни от культурологического подхода. Наоборот, постепенно приближаемся к выявлению их взаимоотношений. Дело в том, что в XIX веке начинает приоткрываться та истина, что, оказывается, некоторые эпохи истории античного мира удивительно напоминают ситуации, имеющие место на Западе. Первому мысль о совпадении приходит в голову Ф. Ницше, обозначившему это совпадение как вечное возвращение. Позднее, уже вначале XX века это прозрение Ф. Ницше разовьет О. Шпенглер, учитывая открытия в социологии и в еще большей степени в биологии XX века. Шпенглеровская концепция несет на себе следы влияния как гуманитарных, так и естественных наук.

Первые прозрения о возможности культурологического подхода к искусству возникают вовсе не в наше время, когда о таком подходе говорят и пишут, подчас весьма в критическом духе. И даже не в XX веке, хотя постановка вопроса О. Шпенглером позволяет утверждать, что культурологический подход уже рождался в начале XX века и, кстати, тут же на него прореагировали историки искусства. В этом смысле работа одного из самых авторитетных отечественных историков искусства В. Лазарева целиком посвящена методологии О. Шпенглера в ее применении к истории искусства (8). Мы не хотим утверждать, что истоком такого подхода является XIX век, хотя если это утверждать, то тут невозможно пройти мимо Ф. Ницше, с одной стороны, и Н. Данилевского, с другой. Тем более, что О. Шпенглер признавал влияние на его концепцию идей Н. Данилевского. Однако, как это ни покажется парадоксальным, XIX век все же, может быть, менее всего оказался чувствительным к вопросам культуры. Даже если и можно назвать в этом столетии некоторые идеи этого плана, то они оказываются маргинальными и невостребованными. Таким, собственно, и оказался Н. Данилевский, работа которого была на Западе опубликована уже после дискуссий, возникших в связи с выходом книги Шпенглера.

Что же касается XVIII века, то, пожалуй, именно этот век для прозрений культурологического характера оказался самым плодотворным. Именно в этом столетии впервые возникли идеи, которые будут подхвачены уже нашим временем. Достаточно здесь хотя бы назвать Гердера или Гете, которые открывали разные культуры и, в частности, Восток и тем самым продолжали эстафету, подхваченную у гуманистов Ренессанса. Но именно они оказали влияние и на философскую, и на теоретическую мысль романтиков, в том числе, отечественных, называемых, как известно, славянофилами. Что касается западной мысли, то открытие и значимость Востока для западной цивилизации связано не только с именами Гете и Гердера, но, в особенности, с именем Шопенгауэра, разбудившего Ф. Ницше. Рефлексия славянофилов начинает обсуждение проблемы отношений России и Запада, которая порождает огромную литературу и оказывается актуальной вплоть до нашего времени. Без славянофилов не появился бы Н. Данилевский. Это, конечно, уже несоциологическая, а именно культурологическая рефлексия, точнее, ее исток.

Тем не менее, несмотря на рождение «идеи» культуры в XVIII веке (словосочетанием «идея культуры» мы обязаны В. Межуеву) и актуальность культурологического подхода уже в этом столетии, в XIX веке он не имел продолжения. Не имел, потому что императивы социальной истории науки оказались сильнее истории собственно науки. Прежде чем приблизиться к культуре как предмету исследования, необходимо было изжить все иллюзии, связанные с обществом и на-

укой об обществе. Переход от доиндустриальных к индустриальным обществам вызвал к жизни социологическую рефлексию, способную объяснить функционирование новых обществ. Необходимо было осознать поведение людей, утрачивающих связи с традиционными ценностями, но еще не обретающих новых, рождающихся в городах связей. Ведь социальная иерархия в быстро растущих городах не только ослаблялась, но и разрушалась. О том, что такое массовое сознание, приходилось размышлять не только Г. Лебону и З. Фрейду, но и Н. Михайловскому в России.

Переходная ситуация грозила привести к регрессу социума, и последующая история с ее революциями, террором, концлагерями и мировыми войнами начала демонстрировать регресс в варварство, регресс в ранние формы социума. Именно это и продемонстрирует появление вождей и диктаторов. Однако какой бы расцвет социологии в XIX веке не происходил, эта наука все же до конца и не могла объяснить, каким должен быть порядок в новых обществах, о которых мечтали философы Просвещения и как этого порядка достигать. Разрушаемые традиционные общества имели последствия, а именно, регресс в архаику. Революции спровоцировали регресс. Но осознание этого, естественно, приходит лишь с запозданием. Осознание того, что социология не справляется с возлагаемыми на нее надеждами, приводит к необходимости разрешение возникших в новых обществах противоречий связывать с другими науками. Так возникает потребность и необходимость вернуться к тем идеям, что возникли еще в XVIII веке, но в последующую эпоху не получили продолжения. Это идеи, связанные с культурой и ее ролью в формировании и в поддержании разных форм социума.

Выяснялось, что нет просто истории социума. Социум существует не в вакууме. История есть не только история общества, но и история культуры. Но именно это и не было осознано. А культура имеет более длительную историю, нежели общество и вообще развертывается в других ритмах. Общества могут возникать и исчезать, но все эти процессы развертываются в контексте более консервативной системы, т.е. культуры, которую эти процессы рождения и умирания обществ не всегда затрагивают. Благодаря культуре, преемственность в истории следует понимать уже в другом смысле. Иногда возникающие общества или общества, радикально обновляющиеся или перестраивающиеся, легкомысленно обращаются с культурой. Почему-то существует убеждение, что общество способно порождать и создавать принципиально новую культуру. Но это всегда кончается осознанием зависимости общества от культуры. И вовсе не общество создает культуру, а культура общество. Именно культура является эффективным средством организации социума. Человек существует не только в социуме, но и в культуре. Но к этой мысли приходят, пожалуй, лишь в XX веке, преодолевая множество заблуждений.

А вот в эпоху востребованности социологической рефлексии эта зависимость социума от культуры оказывалась неочевидной. Коммуникация тоже развертывается в культуре. Основополагающие нормы социальности не являются столь изменчивыми. Между тем, в ситуации рождения массового общества с ними легкомысленно расставались. В этом состоит отличие культуры от социума, который способен к динамичному обновлению. Но, как выясняется, это динамичное обновление затрагивает и культуру, более того, часто является причиной ее разрушения. То разрушение культуры, что происходит в два последних столетия (особенно это касается России с ее попыткой реализовать социалистическую утопию), приводит вообще к ее оскудению и исчезновению. Это обстоятельство тоже является решающим для активизации культурологической рефлексии, что сегодня очевидно в России. Активизация культурологических идей во многом спровоцирована разрушительными последствиями государственной политики в первой половине XX века. Поэтому именно в России проблема культуры становится особенно актуальной.

4

Пока мы постарались показать востребованность той или иной науки в социальной истории. Очевидно, что культурология приходит на смену социологии, оказавшейся для адекватного объяснения функционирования социума бессильной. Мы не отвергаем огромного вклада социологии и в науку, и в познание функционирования общества и не только индустриального. Причем, не толь-

ко социологии XIX-го, но и XX века. В данном случае социология потребовалась для того, чтобы объяснить, почему с некоторого времени культурология становится необходимостью и появляется возможность вернуться к XVIII веку, подхватить те идеи, что в свое время казались маргинальными и развить их. Эта необходимость не была осознана в XIX веке, когда решение ожидалось лишь от социологии. Культурология оказалась востребованной позже, а точнее, когда возникает очередная переходная ситуация – от индустриальных к постиндустриальным обществам.

Но как будет функционировать общество нового типа, когда во многих странах оказались неразрешенными те проблемы, которые должны были решиться в эпоху индустриальных обществ. Это может спровоцировать новую волну архаики. Новая форма социума погружает человечество и в особые коммуникативные и экономические отношения, делающие культуру, а, точнее, традиционные ценности как основу культуры менее востребованными. Находясь во власти либеральных идеалов некоторые общества готовы отказаться от традиционных ценностей, демонстрируя такие факты, которые возмущают цивилизации, продолжающие существовать на основе преимущественного функционирования традиционных ценностей. Это приводит к реальному столкновению цивилизаций. Рыночные механизмы, столь существенные в обществе потребления, провоцируют развитие таких явлений, которые с точки зрения традиционных культурных и религиозных ценностей неприемлемы. Сегодня у человечества нет другого выхода, как осмыслить все уникальные культурные организмы и понять, как они могут функционировать и взаимодействовать, избегая столкновений.

Сейчас наступает время поставить следующий вопрос: если новая наука – культурология появляется, то как возникающие в ее границах представления способны влиять на искусствознание? Да и вообще возможно ли такое влияние? Стоит ли возлагать на эту науку серьезные надежды, когда мы говорим о нерешенных в искусствознании вопросах? Ну, следует, во-первых, эти нерешенные в искусствознании вопросы назвать. Во-вторых, следует понять, а предполагает ли, способна ли предложить культурология такое разрешение проблем? Чтобы понять и проблемы искусствознания, и способности культурологии на них реагировать, необходимо снова прибегнуть к социологии, точнее, к сопоставлению возможностей и социологии, и культурологии.

Вернемся снова к Д. Вазари, точнее, к первому представлению о предмете истории искусства и к ранней методологии этой науки, которую принято связывать с биографическим методом, что означает сведение предмета истории искусства к создателю шедевров. Любопытно сейчас понять судьбу этого подхода на следующих стадиях искусствознания и проследить, отвергался ли этот метод или усложнялся. Какие подходы возникали по мере становления искусствознания как науки? Конечно, от постановки проблемы Д. Вазари никуда не уйти. Очевидно, что какие бы подходы не использовались, от личности художника абстрагироваться невозможно. Поэтому в большей или меньшей степени ранние представления о предмете истории искусства продолжают существовать вплоть до сегодняшнего дня. В большей степени это касается искусствознания, которое, даже увлекаясь новыми методами, от биографического метода никогда не отказывалось.

Между тем, происходящие в массовых обществах процессы свидетельствовали о трансформации личностного начала в обществе, вернее, об утрате его и растворении в массе. Отношения в рождающихся индустриальных обществах между личностью и обществом развертывались так, что на первом месте оказывалось именно общество и развертывающееся на надиндивидуальном уровне процессы. Потому социология фиксировала именно надиндивидуальные процессы. Так, пытаясь сформулировать предмет социологии, Э. Дюркгейм ставил акцент на таких фактах, которые имели не индивидуальный, а коллективный смысл. То, как сознание индивида способно трансформироваться в массе, в конце XIX века блистательно продемонстрировал Г. Лебон, вызывая к жизни психологию масс как ответвление от социологии. Конечно же, культурология, которая будет интенсивно развиваться спустя столетия после социологических открытий XIX века, возьмется тоже решать ту же проблему соотношения индивидуального и надиндивидуального.

Поскольку мы ставим совершенствование методологии истории искусства в зависимость, в том числе, и от культурологии, то нам не избежать выяснения того, как этот вопрос решался на уровне

социологии. Спрашивается, если такая трансформация во время перехода от доиндустриального к индустриальному обществу человека в человека массы развертывается в XIX веке, то чем объяснить, что именно в этом столетии имеет место расцвет романа уже не в его авантюрных, а психологических формах? Ведь, как оказывается, литература не только не реагирует на эти процессы, но и отрицает их. Видимо, потому, что форма романа расцветает в самом начале процесса отчуждения личности от общества, когда в этом отчуждении крайняя точка еще не достигнута, и человечество еще полно оптимизма. Этот оптимизм объясняется не только восхождением, но и окончательным утверждением третьего сословия. Ощущение кризиса этого созидаемого бюргером общества еще не наступило, а А. Шопенгауэр еще некоторое время оставался маргинальным мыслителем. Это время привело на рубеже XIX – XX веков даже к отечественному варианту художественного ренессанса.

Но здесь как раз возникает вопрос: чему обязан упадок и подъем в истории – общественному оптимизму и благополучному обществу или декадансу и кризису общества? Но мы пока поставим только главный для нас в данной работе вопрос: что происходит с личностью в массовых обществах с сопровождающим их становлением культа машины, промышленности, технологии, финансов, политики, экономики и прочее? А происходит то, что фиксирует О. Мандельштам, объясняя, почему роман расцветает в XIX веке и почему в конце этого столетия наступает его угасание (9). Все-таки и О. Мандельштам вынужден признать: личностное начало – не самый яркий признак современного ему общества. Человек все больше предстает человеком массы, а, следовательно, для него контекст массовой коммуникации становится более органичным, нежели контекст формы психологического романа.

Так что расцвет социологической науки в XIX веке есть следствие начавшейся деперсонализации. Проникающий в искусствознание социологический метод – не личная прихоть представителей социологии как науки, будь то Э. Дюркгейм или Г. Спенсер, а следствие основополагающих процессов в возникающих массовых обществах, в которых продолжаем существовать и мы. Поэтому ассимилируя социологический подход, искусствознание демонстрирует приближение к осмыслению новых общественных процессов. Но, сближаясь с социологией, искусствознание какое-то время стремится и дистанцироваться от социологии, пытаясь сохранить возникшие еще в XVIII веке представления об искусстве, для которых подход Д. Вазари все еще продолжал быть приемлемым.

5

Однако в истории искусства как науке именно в XVIII веке происходили и такие сдвиги, которые уже позволяли фиксировать уязвимые стороны биографического метода. Так, в XVIII веке возникают новые представления о предмете истории искусства. Одно из таких представлений связано с успехами археологии, позволившей более предметно говорить об угаснувших эпохах в истории искусства. Это направление в науке связано с именем И. Винкельмана, может быть, именем наиболее известным. Точка зрения И. Винкельмана стала столь авторитетной, что ее придерживались даже Гете и Гегель. Так, в статье, посвященной И. Винкельману, Гете пытался понять, как от описания творчества конкретных художников И. Винкельман приходит к тому, что уже начинали открывать античные авторы, а именно, к истории искусства как особой науке. Он находит фрагмент такой науки у Квинтилиана, содержащий сжатый набросок древней истории искусств. «Но так как невозможно долго и внимательно соприкасаться с произведениями искусства без того, чтобы не замечать, что они не только порождены различными художниками, но и различными эпохами и что страны и индивидуальные достоинства должны изучаться одновременно, – пишет Гете – то и Винкельман со свойственной ему прямотой решил, что здесь-то и проходит ось подлинного искусствоведения. Он обратился сперва к наивысшему, намереваясь его изложить в работе «О стиле скульптуры во времена Фидия», но вскоре возвысился от единичного до идеи создания истории искусства и открыл, подобно новому Колумбу, давно вожделенную, чаянную и манящую, более того – уже ранее известную, но вновь утраченную землю» (10).

Этой популярности И. Винкельмана способствовали новые настроения и вкусы, а именно, усталость от пришедшего на смену строгим классическим ренессансным формам более раскованного и

свободного стиля барокко, с одной стороны, подхватившего традицию готики, а, с другой, уже обещающего приближение романтизма. Пытаясь преодолеть усталость от барокко, в Европе снова возлюбили строгий классический стиль, что получило выражение в классицизме. Работы И. Винкельмана о пластике классической эпохи в античной культуре стали исключительно востребованными. Следующей, возникшей в это же время системой представлений является система Гегеля, возникшая на основе общих философских представлений. Следует сказать, что это, может быть, единственная система представлений в истории искусства, поражающая своей фундаментальностью. Не случайно университетская наука, когда она касалась искусства, опиралась именно на Гегеля, как и на Винкельмана, т.е. на эстетику, поскольку история искусства как дисциплина пока в университетах не преподавалась. Не случайно гегелевская система стала одной из основополагающих основ еще одной рождающейся гуманитарной науки – философии искусства или эстетики.

Очевидно, что как система Винкельмана, так и система Гегеля далеко уводит от биографического метода Д. Вазари, расширяя контекст развития искусства и означая следующий шаг в распознавании более глубоких аспектов предмета искусствознания. Так, по мнению Гете, Винкельман имел возможность оттолкнуться от тех прозрений об истории искусства, которые уже имелись у древних авторов, в частности, на их наблюдения о возвышении и падении искусства во времени. «Как бывалого человека – пишет Гете, – его больше всего занимает наблюдение, что они лишь очень короткое время удерживаются на той высшей точке, которой способны достигнуть. Со своей позиции он не мог рассматривать искусство в целом как нечто живое, обладающее своим незримым зарождением, медленным ростом, блистательной порой зрелости и постепенным нисхождением, как и всякое другое органическое существо, способное, однако показать все это лишь на примере множества индивидуумов» (11).

Предъявляя Д. Вазари претензии с точки зрения последующих стадий в становлении исторического знания об искусстве, нельзя, однако, забывать о том, что историк искусства может изучать искусство лишь на основе общих представлений об истории, т.е. на достижениях исторической науки. Но ведь такая наука в том ее состоянии, которое существует в XX веке, во времена Д. Вазари еще не существовала.

6

Конечно, ни Винкельман, ни Гегель не абстрагируются отличности выдающихся художников, но они и не сводят к истории творчества отдельных художников историю искусства. Пожалуй, то, что произошло в истории искусства в связи с резонансом работ Винкельмана и Гегеля, применительно к истории искусства было сформулировано в самом начале XX века «формальной» школой в искусствознании и, в частности, представителем этой школы Г. Вельфлиным. Формализм в искусствознании был представлен как немецкой, так и русской школой. Немецкая школа разрабатывала новую методологию применительно к изобразительному искусству. Это объясняется тем, что Г. Вельфлина как немецкого искусствоведа интересовала проблема реабилитации стиля барокко, который длительное время не только не считался самостоятельным стилем, но вообще ассоциировался с упадком искусства. Между тем, в отличие, скажем, от Италии, культивирующей классические традиции, Германия лучше чувствовала те формы, что от классицизма отклонялись, а именно, готику и барокко. Поэтому исследование Г. Вельфлина имело, кроме стремления начать новую эпоху в истории искусства как историю различных способов видения, еще одну цель – реабилитацию стиля барокко, более соответствующего ментальности немцев.

Что же касается России, то здесь разрабатывали свою методологию применительно к литературе, что, видимо, соответствует ориентациям русской литературоцентристской культуры. Принято считать, что формализм является системой представлений, мотивирующей движение искусства в сторону чистого искусства и освобождение его от множества социальных функций. Впрочем, это абстрагирование метода формалистов как от многих функций искусства, так и от многих его аспектов, изучаемых другими науками, для самих формалистов стало программным. Если русская «формальная» школа

предметом внимания сделала формы сюжетосложения, то немецкая школа – формы визуального видения. Русская школа опередила ориентацию гуманитарной науки XX века на лингвистику, предвосхитив тем самым структурализм, что можно, например, иллюстрировать новаторским исследованием волшебной сказки В. Проппом, предвосхитившим методологию К. Леви-Стросса.

Открытия немецкой «формальной» школы не менее значимы. Они тоже связаны с движением к структурализму. Существует даже мнение, что, например, Г. Вельфлина тоже, как и русских формалистов, можно считать предтечей структурализма (12). Кроме того, исследования искусства как оптического феномена предвосхитили осмысление в XX веке тот бум визуальности, который будет связан с функционированием технических искусств и прежде всего с кино и ТВ. Правда, открытия этого рода, сделанные Г. Вельфлиным в границах западной живописи, трудно применить к стихии визуальности, вызванной к жизни с помощью новых технологий. Ведь эта стихия преодолевала не только те формы визуальности, что утвердились в барокко или даже в классицизме, но вообще возвращала к самым ранним в истории изображений тактильно-осязательным формам. По сути дела, по-новому открытая Г. Вельфлиным история искусства как история становления визуальных форм закончилась. Изобразительная культура визуальных или технических видов искусства (фотографии, кинематографа и телевидения) вообще выводила за пределы истории искусства.

Исследуя ранние религиозные формы изображения, в которых эстетическое начало еще не успело развиться, Х. Бельтинг назвал свое исследование «Образ и культ. История образа до эпохи искусства». В самом деле, существовала история изображений, в которых художественное начало еще не существовало или же было чрезвычайно слабым. История изображений как история искусства началась значительно позже. Но происходящие с середины XIX века, а именно, с появления фотографии процессы снова, как это было когда-то в архаических культурах, выводили за пределы истории искусства. Закончилась история искусства, развертывающаяся в формах живописи, и началась история образов. Пожалуй, идея Р. Барта о «смерти» автора была актуальной уже в момент возникновения фотографии. Если прозрение Р. Барта признать за истинное, то исходная точка фиксируемого им процесса – это первые дагерротипы середины XIX века.

Итак, немецкая «формальная» школа выдвинула новый принцип в истории искусства. Ее предметом стала система видения. История искусства, как ее представлял Г. Вельфлин, оказывалась формированием системы видения и сменой одной системы другой. Конечно, каждая система видения для него означала какой-то определенный художественный стиль. С этой точки зрения история искусства мыслилась историей формирования и угасания стилей, их смены. Наиболее подробно Г. Вельфлин проследил смену систем видения в варианте классического ренессансного стиля и в варианте сменяющего его стиля барокко. Как следовало из исследования Г. Вельфлина, под стилем подразумевался вовсе не индивидуальный стиль, а то, что принято подразумевать под стилем эпохи. Это то, что какой-то период в истории искусства объединяет разных художников. Так, Г. Вельфлин группировал художников, чьи произведения созданы в классическом ренессансном стиле и художников, работающих в стиле барокко.

Когда на первый план выходит та или иная система видения, значение индивидуальности в художественном процессе понижается. Этот отход от биографической методологии Г. Вельфлин выражает весьма парадоксальной формулой – «история искусства без имен». Так, сопоставляя таких разных художников, как Микеланджело и Ганс Гольбейн младший, Г. Вельфлин утверждает, что в определенном отношении их можно сблизить. В частности, общим для них является линейный рисунок. На основании таких сближений между разными художниками, как утверждает Г. Вельфлин, можно в истории искусства мыслить разные системы видения. Он пишет: «Другими словами: в истории стиля можно открыть нижний слой понятий, т.е. понятия, относящиеся к изображению как таковому, и можно дать историю развития западного видения, для которой различие индивидуальных и национальных характеров не имеет большого значения» (13).

В связи с этой ставшей очень известной формулой в истории искусства – формулой «история искусства без имен» любопытно напомнить признание самого Г. Вельфлина о том, как она была

вызвана к жизни. «Специалистов больше всего взволновал принцип «история искусства без имен» – пишет он – Не знаю, где я подхватил это выражение, но в ту пору оно висело в воздухе» (14). Мы не случайно напомнили об этой формуле, поскольку вопрос о взаимоотношениях искусствознания и культурологии мы ставим в зависимости от того, как эта формула понимается. Чуть ниже мы еще вернемся к происхождению этой формулы Г. Вельфлина.

7

В своем подходе формулу «история искусства без имен» Г. Вельфлин выразил сполна. Однако «формальная» школа в истории искусства лишь осознала и сформулировала принцип, появившийся гораздо раньше. Он появился в XIX веке в связи с актуальностью социологического подхода в XIX веке. Если придерживаться функционалистской парадигмы в социологии, то он связан с выявлением в искусстве социальных функций, которые от эпохи к эпохе могут меняться. С этой точки зрения процессы искусства оказываются проекцией социальных процессов. В этом ракурсе история искусства предстанет не в вельфлиновском варианте, т.е. как история систем видения, а как история изменений в социальных функциях искусства. Однако совсем не случайно, что когда ставится вопрос о происхождении вельфлиновской формулы, называют имя О. Конта как одного из патриархов социологии XIX века. Так, Ж. Базен утверждает, что истоком рождения принципа «история искусства без имен» явился тезис О. Конта «история без имен великих людей и даже без имен народов» (15).

Предметом истории искусства в ее социологическом варианте будут социальные функции искусства. Поскольку же речь идет именно об истории искусства, то историк в сфере искусства обязан проследить появление новых функций, их исчезновение, их смену, их трансформацию. Именно так ставит вопрос Р. Барт в своей работе о Корнеле, возвращая методологию истории литературы к социологическому подходу (16). Вообще, возникнув в XIX веке под воздействием колоссального резонанса социологии, такой подход в последующей истории постоянно возрождается (Гаузенштейн, Хаузер, Федоров-Давыдов и др.). Реабилитация этого подхода произошла еще в 20-е годы, а затем в 60-е годы. Конечно, в XIX веке, когда можно было фиксировать возникновение и расцвет социологической рефлексии, так вопрос еще не ставился. Он стал актуален в связи с одной из социологических теорий XX века – функционализмом, представителями которого являются Т. Парсонс и Р. Мертон. Тем не менее, мы сегодня можем ретроспективно приложить эту методологию к процессам XIX века, в том числе, художественным.

Перенос акцента с биографического метода в истории искусства на социальные функции искусства – следствие активизации массы или массовой публики в художественной жизни. В массовом обществе успели произойти такие трансформации, что пришлось заново давать определения не только предмета изучения, специфического для историка искусства, но и собственно самого искусства. Одним из косвенных решений проблемы, что такое искусство, является определение предмета истории искусства с помощью выявления его социальных функций. Искусством является то, что осуществляет определенные функции. А вот какие функции искусством осуществляются, на этот вопрос отвечает уже не просто художник или критик, но сама публика. Ведь искусство осуществляет только те функции, которые возникают как следствие возникающих тех или иных потребностей публики (ценностно-ориентационных, компенсаторных, воспитательных, развлекательных, гедонистических, катартических и т.д.).

Конечно, по поводу превращения социальных функций в предмет истории искусства возможны сомнения. Разве социальные функции так уж изменчивы? Разве за искусством не закрепляются какие-то функции, которые его сопровождают постоянно, на всем протяжении истории? Если искусство закрепляет за собой ряд функций, то, что же можно сказать о динамике, эволюции искусства? На это можно ответить так. Возникая, индустриальное общество демонстрирует исключительный динамизм, что можно иллюстрировать постоянно изменяющимися настроениями, вкусами, сменой представлений и т.д., что вызывает к жизни ответвления от социологии в виде социальных наук, вроде социальной психологии, психологии масс и т.д. В связи с этими измене-

ниями возникает понятие не только явной, но и латентной функции искусства, которая рождается спонтанно и бессознательно. Она может не осознаваться не только историком искусства, но и самим художником. Этот исключительный динамизм поздних обществ во многом объясняется спецификой индустриальных или массовых обществ, в которых имманентная логика истории искусства под воздействием массовой публики трансформируется. Именно в массовом обществе в публику превращается все общество. Поэтому именно в это время возникает беспрецедентная зависимость искусства от публики (17). Если кто-то из художников этой зависимости противодействует, он становится маргиналом, что в последние столетия оказывается типичным случаем.

Собственно, активность публики, как и многое другое, уже обращала на себя внимание в античности, в частности, в искусстве эллинистического периода. Так, описывая ансамбль Пергамского алтаря и, в частности, рельеф, изображающий битву богов и гигантов, Э. Гомбрих констатирует стремление скульптора спровоцировать у зрителя сильный драматический эффект. Такие же чувства вызывает и скульптурная группа Лаокоона. «Напрягшееся в муках, – пишет Э. Гомбрих – в отчаянных усилиях мускулатуры торса и рук, страдальчески искаженное лицо жреца, скорчившиеся тела обреченных детей, наконец, умелое свертывание всех бурных противотоков в спаянную, устойчивую группу – все это с давних пор и по праву вызывало восхищение. Однако по временам меня гложет мысль, что это искусство было обращено к публике, находившей усладу в ужасающих зрелищах гладиаторских боев» (18).

В силу предельной зависимости художника от публики и предельной активности массовой публики в художественной жизни свое внимание историк уже сдвигает с личности выдающегося художника в сторону массы. Вообще, в отличие от искусства, публика имеет собственную историю. На поздних этапах истории интересно проследить взаимодействие этих двух историй – искусства и публики. Если историю публики помыслить как самостоятельную историю, то в нее приходится включать такие пласты истории искусства, которые историками искусства никогда ранее не рассматривались. Это лишь в начале XX века представители русской «формальной» школы привлекли к этой проблеме внимание. Не случаен их интерес, проявленный в конце 20-х годов к проблеме социологии (19). Но история публики может быть и разделом собственно истории искусства, как, впрочем, таким разделом может быть и история критики.

Значимость истории публики очевидна не только в том случае, когда историк искусства использует сложившиеся в социологии представления. Эта ее значимость приобретает еще большее значение в случае культурологической интерпретации процессов истории искусства. Пора перестать отождествлять публику лишь с теми слоями общества, которые не имеют контакта с искусством или имеют минимальный с ним контакт. Это тот штамп, который возник в тоталитарных обществах, когда идеологи стремились контролировать все процессы и торопились в таких обществах сократить сроки возведения новых общественных структур. Взаимодействие между художником и публикой развертывается не в вакууме. Но оно и не сводится ни к идеологическим ориентациям, ни даже к художественным процессам. Оно происходит в контексте культуры. Культура определяет восприятие как социальных групп, субкультур и личности не только в сфере искусства, но, в том числе, и в сфере искусства. Усилия социологов не случайно предпринимаются по поводу типологизации публики или выделения в ней разных типов. Ведь, в конце концов, вопрос о наличии тех или иных социальных функций искусства невозможно разрешить, не имея представления о существовании разных типов публики. Например, наиболее известный опыт выделения типов публики был проделан Т. Адорно на примере посетителей музыкальных концертов (20).

В данном случае типологизация будет выражением духа деперсонализации. Ведь социолог пытается в массе найти реципиента не как уникальную личность, а именно, как тип, т.е. его интересует то общее, надиндивидуальное, что объединяет представителей какой-то социальной группы или субкультуры. В этом и заключается то новое, что приносит с собой массовое общество и на что пытается отреагировать наука и, кстати, не только социология, но и культурология. Только для социолога важно обнаружить в массе типы, причем, безотносительно к культуре и истории, а культурологу

важно понять, почему общество на определенном этапе трансформируется в массу и как эта масса, утратив прежние ценностные ориентации и нормы, должна их снова сформировать в соответствии с ориентациями культуры. Сформировать новые предписания и нормы или же вернуться к той ситуации, что существовала до омассовления как следствия возникновения индустриального общества. Иначе говоря, ориентации публики, а, следовательно, и ее реакции в сфере искусства зависят не только от идеологических установок. Они зависят, прежде всего, от культуры.

В 60-е годы XX века, когда развернулась третья волна интереса к социологии, эта наука активизируется, чтобы осмыслить расхождение между идеологией и культурой. К этому времени становится все более очевидным то, что культура освобождается от идеологических пут, стремясь вновь обрести самостоятельность (21). Так что социология оказалась средством утверждения этой тенденции и впрямую подводила к необходимости создания специальной науки о культуре, хотя сами социологи этой функции своей науки не осознавали. Публика постигает искусство, способна его постигать лишь на том уровне, что задается культурой, в которой имеются субкультуры, опережающие художественные процессы или же от них отстающие. Понятно, что урбанизационные процессы в последнем столетии, когда человек – мигрант отрывается от императивов традиционной культуры, становится причиной болезненно переживаемых процессов. Также понятно, что этот разрыв человека – мигранта, становящегося человеком массы, оказывается причиной возникновения массовой культуры как компенсаторного механизма.

Однако было бы неверным художественную жизнь в массовом обществе сводить исключительно к массовой культуре. Художественная жизнь в городах на том этапе, когда происходит становление массового общества, является предельно плюралистичной. Образование внутри общества множества групп и субкультур становится причиной и возникновения разного типа художников, что свидетельствует о том, что творчество тоже имеет социологический аспект. Если публика отвергает какое-то явление искусства, то это обусловлено существующими в каждой жизнеспособной культуре ограничениями и нормами. Вопрос, связанный с публикой, свидетельствует о том, что интерпретация фактов истории искусства с точки зрения социологии, предполагающей ставить акцент на социальных функциях искусства, уже собственно впрямую подводит исследователя к культурологической интерпретации процессов художественной жизни. История искусства не может быть лишь историей создания шедевров и творчества гениев, эти шедевры создающих. Это одновременно и история культуры, в которой имеется разгадка всех расхождений искусства с публикой, всех вариантов невостребованности тех или иных художников, тех драматических примеров невозможности реализации того потенциала разных типов личности, которыми полна история искусства.

8

Как известно, на протяжении всей истории становления получения знания с помощью социологии была актуальна проблема построения так называемой теории среднего уровня, поскольку теория нижнего уровня – это конкретно-эмпирические опросы, которые интерпретировать без теории среднего уровня невозможно. Но построение такой теории зависит не только от нижнего уровня, но, видимо, и от высшего уровня. Этот высший уровень зависит от культурологического знания. Да, собственно, теория высшего уровня и есть культурология. Данные социологических опросов трудно интерпретировать, не отдавая отчета в том, в каком типе культуры происходит контакт массы с искусством. Без развитой теории и истории культуры исчерпывающая интерпретация социальных процессов невозможна. Этих вопросов мы касаемся пока лишь применительно к социологии, в границах которой уже появляются и формулируются вопросы, исчерпывающие ответы на которые можно получить лишь на уровне культурологической рефлексии.

Известно, что в иные периоды огромные массы публики оказываются нечувствительными к тем фактам собственно искусства, что составляют суть его истории и высоко оцениваются критикой. Понятно, что такая трансформация в истории искусства произошла в эпоху индустриального общества. В истории науки этот сдвиг впервые был зафиксирован Г. Лебоном и Н. Михайловским. Так,

когда Г. Вельфлин формулировал принцип «история искусства без имен», то он лишь воспользовался представлением, которое успело оформиться в позитивизме XIX века и, в частности, в таком его ответвлении, как социология. Ведь социология развивалась под сильным воздействием естественных наук. Это порождение позитивизма. Однако (и тут мы подходим к центральному пункту нашей работы) формула «история искусства без имен» в еще большей степени получила выражение в тех философских концепциях, которые касались искусства. Это не удивительно, ведь после кантовской реформы в философии философия заметно сближалась с естественными науками. Даже и позитивистская трактовка формулы Г. Вельфлина берет начало в рефлексии не О. Конта, а Гегеля. Во всяком случае, А. Хаузер в формуле Г. Вельфлина усматривал именно влияние Гегеля (22). Собственно, то же самое утверждает и один из самых авторитетных историков искусства XX века Э. Гомбрих.

В самом деле, что такое формула Г. Вельфлина «история искусства без имен» как не иначе изложенный тезис Гегеля «история искусства как история духа», который все еще не забыт историками искусства XX века, в частности, таким авторитетным историком искусства, как М. Дворжак (23). В соответствии с точкой зрения Гегеля, предмет истории искусства – это парящий не только над выдающимися индивидуальностями, но и над целыми народами и обществами Дух. Очевидно, что в представлении Гегеля история – это безличная история, но это все же история. Такой она представлялась в эпоху Просвещения. Пожалуй, подлинная история искусства началась именно с Гегеля, поскольку этот философ впервые продемонстрировал значимость в истории искусства контекста. Причем, первое знакомство с гегелевской системой озадачивает. В каком направлении интерпретировать эту архитектурно созидаемую систему – в социологическом или в культурологическом? Ведь как социология, так и позднее культурология имеют один и тот же корень – философию эпохи Просвещения, когда возникла идея культуры.

Рискуя вызвать возражения, попробуем все же интерпретировать это грандиозное философское творение в культурологическом ключе. Спрашивается, если мы настаиваем на том, что Гегель при рассмотрении искусства приковал внимание к контексту, то, что же понимать под контекстом? Социологи, естественно, под контекстом понимают общество. Но, начиная со Шпенглера, под этим контекстом все больше стали понимать именно культуру. Так мы приходим к тому, чтобы продемонстрировать приложимость формулы Г. Вельфлина, возвращающей к философии XVIII века, к сфере культуры. По аналогии с социологическим подходом культурологический подход вроде бы должен радикально отредактировать персонализм истории искусства и очень сильно потеснить подход, ставший с эпохи Д. Вазари для искусствознания нормой. Все свидетельствует о том, что при культурологическом подходе высокий статус контекста личность художника вытесняет с того высокого пьедестала, на который ее поставила превратившаяся в науку о шедеврах искусствоведческая наука, хотя, как уже отмечалось, еще представители «формальной» школы серьезно ставили вопрос о необходимости изучения всех литературных рядов, в том числе, изучения так называемой массовой литературы.

Может показаться, что культурологический подход приводит к понижению статуса личности художника. Именно так формулирует вопрос один из авторитетных представителей культурной антропологии XX века А. Кребер. Он утверждает: если быть последовательными и придерживаться позиции культуролога, то можно прийти к понижению роли индивидуальности в культурном процессе. А. Кребер прямо формулирует: культуролог абстрагируется от индивидуальности художника. Так, говоря о несходстве методов историка и историка культуры, А. Кребер констатирует: культура представляет набор моделей, абстрагируемых от поведения, а история соотносится с действиями людей или событиями и лишь в последнюю очередь с моделями. Ссылаясь на Р. Кулборна, он пишет: «Тот, кто изучает культуру, сосредоточен на закономерностях и повторениях, не предполагаемых свойствах человеческой жизни в данном месте и в данное время; тогда как историк придает особое значение единичному характеру исторических событий и, следовательно, их неповторимости» (24). И, наконец, следующее суждение А. Кребера имеет прямое отношение к индивидуальности художника. «Нет сомнения в том, что, – пишет А. Кребер, –

гениальные люди играют большую роль в формировании большинства стилей. Но гениальный человек является членом общества и одним из создателей его культуры не в меньшей степени, чем индивидуальной личностью; поэтому вполне законно время от времени абстрагироваться от его индивидуальности и трактовать его как явление культуры» (25).

Очевидно, что трансформация статуса художника связана не со спецификой социологического подхода. Происхождение этого процесса и его осмысление связано с философией XVIII века. На наш взгляд, ставшая основой эстетики концепция Гегеля явилась не только исходной точкой для последующих социологических представлений. Она уже содержала в себе ту «идею» культуры, которая требовала расшифровки, но уже не в социологическом, а в культурологическом ключе. На наш взгляд, Гегель явно имел в виду не социальный, а именно культурный контекст. Такая наша формулировка тоже не совсем точна. В философии Гегеля явно имелись неосознаваемые аспекты, и они связаны с культурой. Гегель представляет не только философию своего времени со всеми ее как сильными, так и слабыми сторонами, но и культуру, какой она была в XVIII веке. Он мыслит в соответствии с ее установками. Гегель представляет не просто культуру, культуру в абстрактном ее понимании. П. Сорокин потом выскажет тезис, в соответствии с которым те или иные ориентации науки определяются типом культуры. Этот его тезис справедлив и по отношению к философии.

Было время, когда философию Гегеля рассматривали без ее соотнесенности с типом культуры, т.е. западной культуры. Сегодня так к ней относится уже невозможно. В своих философских построениях Гегель бессознательно выражает императивы культуры Запада. Его философия могла возникнуть лишь в специфической культуре с ее универсалистскими и европоцентристскими притязаниями. Вот тут-то и становится очевидной причина того, почему «идея» культуры хотя и возникла в XVIII веке, но в культурологическую методологию она не была развернута. Чтобы расширить контекст выдвинутых Гегелем проблем и дать их культурологическую интерпретацию, необходимо выйти за пределы императивов и прасимволов западной культуры и принять во внимание реальность других культур. В этом направлении в XVIII веке уже двигались Гете и Гердер. Чтобы система видения мира, которую уже прозревали отдельные мыслители XVIII века, определилась, нужно было ждать еще, как минимум, столетие.

Для того, чтобы история искусства обрела культурологическую форму, необходимо было разрушить европоцентризм с сопутствующим ему нарциссизмом фаустовского человека, который мало интересовался другими культурами, а если даже и интересовался, то в них вычитывал лишь то, что было созвучно собственной культуре. Такова оборотная сторона фанатической веры фаустовского человека в то, что Запад является единственным творцом и транслятором общечеловеческих ценностей. В итоге имеющий место на Западе в эпоху Просвещения колоссальный прогресс мысли наталкивался на ограничения, тормозившие развитие культурологической рефлексии. Получается и в самом деле не только в искусстве в каждый период не все возможно, но не все возможно и в философии. Оказавшаяся за пределами западного мира вся остальная история представала, в соответствии с Шопенгауэром, «волей и представлением» западного человека. В соответствии с этим фаустовским нарциссизмом реальность других культур интерпретировалась с помощью языка, вызванного к жизни западной культурой и призванного осознать процессы именно этой культуры. Для понимания других культур такое видение оказалось недостаточным и неадекватным. Это-то и ощутил еще в XIX веке Н. Данилевский и, несомненно, в этом он был прав.

Чтобы прорваться к пониманию других культур, необходимо было сорвать то покрывало Майи (опять же метафора Шопенгауэра), которое было проекцией западного сознания на весь остальной мир. В результате этой аберрации из истории выпадали и целые эпохи, и целые культуры. Так, например, вне внимания западного человека оказалась собственная культура средних веков, которой пожертвовал еще патриарх искусствознания Д. Вазари. Оставалась незамеченной и угасшей еще в XV веке византийская культура, находившаяся в средние века в расцвете и оказывавшая мощное влияние на западное искусство вплоть до Джотто. По этому поводу сетовал еще К. Леонтьев. «Византийское общество… пострадало от равнодушия, или недоброжелатель-

ства, писателей западных, от неподготовленности и долгой незрелости нашей русской науки, – писал он, – Византия представляется чем-то сухим, скучным, поповским, и не только скучным, но даже чем-то жалким и подлым. Между падшим языческим Римом и эпохой европейского Возрождения обыкновенно представляется какая-то зияющая темная пропасть варварства» (26).

Как утверждал Э. Гомбрих, Джотто был многим обязан византийскому искусству, но именно с него открывалась в истории искусства новая эпоха. Джотто удалось преодолеть чары византийской застылости и выйти в новое художественное пространство (27). С него начинается в искусстве тот динамизм, который окончательно развел Запад с Византией, хотя та и другая культура произошли от общего корня – античности. Византийская культура демонстрировала особый вариант синтеза культур, в том числе, и особый вариант взаимодействия с Востоком. Это была альтернатива Западу, долгое время остававшимся еще слабым. Об этой конструктивности альтернативы в истории искусства стали размышлять в начале XX века в связи с открытием древнерусской иконы и ее влиянием на художественный авангард (28). В свое время огромный резонанс произвела работа В. Воррингера «Абстракция и вчувствование» (1908), в которой были реабилитированы архаические эпохи в истории искусства. Но, как свидетельствует Ж. Базен, его работа способствовала и пробуждению интереса, в частности, к византийскому искусству (29).

То обстоятельство, что византийское искусство пришлось открывать заново, случилось в результате тех несовершенных представлений, которые складывались в эпоху Винкельмана и Гегеля, для которых искусство Рима первого, как и искусство Рима второго – Византии оказывалось выражением деградации и упадка. Так, Гегель ошибочно утверждает, что в Риме отсутствует прекрасное, свободное и великое искусство. По его мнению, это не более, как подражание грекам. «Дух римского мира – пишет Гегель – это господство абстракции, мертвого закона, разрушение красоты и веселых обычаев, вытеснение семьи как непосредственной природной нравственности, вообще – принесение в жертву индивидуальности, которая отдается государству и находит свое хладнокровное достоинство и рассудочное удовлетворение в повиновении абстрактному закону» (30). Характеризуя политический строй Рима, подавляющий, по мнению философа, индивидуальность народа, он противостоит истинному искусству. Однако понятно, что его социологическое построение заслонило открытие оригинальности римского гения.

Но то, что не ощутили эстетики, то открыли историки искусства и, в частности, историки искусства, представляющие венскую школу в искусствознании и много сделавшие, в том числе, и для реабилитации византийского искусства, на которое перестали смотреть как только на продолжение вырождения искусства Рима. Так, Ж. Базен констатирует, что, например, Стшиговский показал «абсолютно оригинальный характер византийского искусства, вызванного к жизни особым восточным мироощущением и принадлежащего к наиболее возвышенным достижениям человечества» (31). Однако в силу авторитетности точки зрения Винкельмана оказалась односторонне осмысленной, в том числе, и античная культура. А ведь все эти белые пятна, имеющие место в истории искусства, были следствием неразработанности проблемы, связанной с существованием уникальности существующих культур, с взаимодействием между ними, как и с процессами преемственности в истории. Но все эти вопросы уже оказываются в компетенции культуролога. Пока на культурологическом уровне они не получат осмысление, история искусства как наука будет демонстрировать свои заблуждения.

Постепенно стало выясняться, что просчеты историков искусства, в том числе, и Д. Вазари, для которого, например, средневековое искусство, в том числе, и византийское стало предметом презрения, и И. Винкельмана, касались, прежде всего, неспособности к пониманию уникальности других культур, хотя ведь уже гуманистами Ренессанса в этом направлении был сделан первый шаг. Конечно, и Д. Вазари, а затем в еще большей степени И. Винкельман, погружались в античную культуру. Но как? К ней они относились как к одному из этапов – раннему в становлении западной цивилизации. Античность западным человеком была «приватизирована». Но раз античность рассматривалась одной из стадий становления Запада, против чего так резко высказывался Шпенглер, то именно в этой

античности находили лишь то, что Западу соответствовало. По сути, в эпоху Ренессанса античность не была воспринята такой, какой она была на самом деле, хотя это и провозглашалось. Под видом античности возникла лишь проекция западной ментальности на античность. Странно было бы утверждать обратное, если принимать во внимание то, что к моменту расцвета западного искусства в XV – XVI веках культура Запада окончательно утвердила себя христианской. Могла ли состоявшаяся христианская культура адекватно прочитать языческую культуру, даже если на новом этапе своего развития она ощутила в этом необходимость и уже могла реабилитировать некоторые элементы языческой культуры, ведь опасность язычества, которую Запад ощущал раньше, уже миновала.

К этому моменту Запад в своем развитии достиг пика и для него чужие влияния уже были не опасны. Соблазну цветущей сложности античной культуры он уже мог противостоять. Стало быть, интерпретация античности Ренессансом была одной из возможных интерпретаций античности, на которую оказался способным человек, выходящий из Средневековья. Да, собственно, и Средневековье тоже не отвергало античность целиком, вызывая к жизни свойственное ему видение античности. Той интерпретацией античности, что была вызвана к жизни Ренессансом, человечество обязано И. Винкельману. Так, продолжалось до тех пор, пока в конце XIX века Ф. Ницше не открыл архаическую Грецию, в которой еще было много от предшествующей крито-микенской эпохи, от «античного Средневековья», если использовать это понятие применительно к античности. Новаторство Ф. Ницше состояло еще и в том, что он не просто открывал архаическую античность. Он сделал гораздо больше. Он продемонстрировал механизм проекции, положив один из периодов античности – период заката мифологии и рождения философии на период истории Запада, т.е. на современный ему период.

Кроме того, история искусства так развивалась, что до XX века не было открыто ни римское, ни средневековое искусство. Если под первым подразумевали греческое искусство вообще, не имея представления о самостоятельности римского искусства, то на Средневековье смотрели как на исключительно лишь вырождение греческого искусства. Наконец, из поля зрения историка искусства выпадала существенная проблема, а именно, продолжающееся воздействие культур Востока не только на античное или на византийское искусство, но и на все эпохи западноевропейского искусства. А вот этого-то Гегель как раз и не учитывал. Он, например, был убежден, что в своем развитии Восток давно остановился. А он не остановился, поскольку культивировал иные механизмы эволюции, не допуская разрушительных революционных скачков, возможность и необходимость которых были аргументированы философией Просвещения. Собственно, такие же неадекватные Западу механизмы эволюции демонстрировала и Византия. Поэтому в системе Гегеля история искусства оказалась выпрямленной и схематичной.

Конечно, в свою систему Гегель включает, в том числе, и искусство Востока, подразумевая под ним искусство Египта, Персии и Индии. Однако в соответствии с линейной логикой истории под Востоком он понимает лишь недоразвившуюся до совершенных форм и застывшую в своей косности первую фазу в истории становления Духа. Под развившейся формой Гегель понимал Дух в его западной форме. Казус с Гегелем лишь подтверждает не только искусство, но, в том числе, философия и наука его времени, ведь они развиваются в соответствии с теми установками, которые существуют в культуре. Социодинамика культуры П. Сорокина позволяет эту нашу мысль сформулировать более точно. Что же касается предпринятого Гегелем отождествления с Востоком первой фазы развития Духа, то этот гегелевский тезис наука потом будет пересматривать. Так, здесь невозможно не напомнить о гипотезе Н. Конрада о том, что Ренессанс имел место не только на Западе, но и на Востоке. Только на Востоке он имел место намного раньше.

Казалось бы, включение Востока в гегелевскую систему уже означало выход из европоцентризма. Но такой выход в реальности все же не состоялся, да и не мог состояться, поскольку видение Гегелем истории определялось линейным принципом. В этом все дело. Поэтому переинтерпретация системы Гегеля в культурологическом духе требует обращения к той научной парадигме, которая представлена Шпенглером, Тойнби и Сорокиным. Это жаль, ведь, как известно, в XVIII веке уже существовала циклическая концепция Д. Вико, с которой И. Винкельман был знаком.

Почему же в гегелевской системе Восток сводится к лишь к первоначальному этапу становления Духа? Да потому, что Гегель мыслит в духе прогресса. Если свою эпоху он представляет как высший момент развития, то ему необходимо в истории отыскать и исходный, несовершенный момент, который он и отождествляет с Востоком. Высшей точкой он мыслит ту историческую ситуацию, что представлена Западом эпохи Просвещения. Для него эта ситуация – итог всей мировой истории, тот высший миг, к которому движется вся история, история всех культур, не достигших той высокой точки, которой, как ему кажется, является западная культура эпохи Просвещения. Сегодня очевидно, что такое видение истории не является адекватным. Оно тенденциозно и выражает точку зрения устремленного к революционному пересозданию социумов и в будущее раннего модерна. В настоящее время, когда приходится задумываться о причинах уже имевших место в XIX и в XX веках войн и революций и о рецидивах все еще существующих на Западе, но в еще большей степени в Америке таких представлений, отдаешь отчет о разрушительных последствиях такого мировидения. Впрочем, наблюдая сегодня на Западе хаос, порожденный бегством из Ближнего Востока, это становится особенно очевидным.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Хренов Н.* История искусства как научная дисциплина: некоторые суждения о ее актуальном состоянии и методологических перспективах // Искусствознание. 2011. № 1-2. С. 33.
2. *Базен Ж.* История истории искусства. От Вазари до наших дней. М., 1995. С. 119.
3. *Базен Ж.* Указ. соч., С. 121;
4. *Базен Ж.* Указ. соч., С. 403;
5. *Прокофьев В.* Художественная критика, история искусства, теория общего художественного процесса: их специфика и проблемы взаимодействия в пределах искусствоведения // Советское искусствознание. Выпуск 2. М., 1978.
6. *Хренов Н.* История искусства как история культуры // Культура и искусство. 2011. № 1. С. 92.
7. *Давыдов Ю.* Искусство как социологический феномен. К характеристике эстетико-политических взглядов Платона и Аристотеля. М., 1968.
8. *Лазарев В.* Освальд Шпенглер и его взгляды на искусство. М., 1922.
9. *Мандельштам О.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1991. С. 287.
10. *Гете И.В.* Винкельман и его время // Гете И.В. Собрание сочинений в 10 т. Т. 10. М., 1980. С. 171.
11. *Гете И.* Указ. соч., С. 171.
12. *Базен Ж.* Указ. соч., С. 137.
13. *Вельфлин Г.* Основные понятия истории искусств. М-Л., 1930. С. 14.
14. *Базен Ж.* Указ. соч., С. 136.
15. *Базен Ж.* Указ. соч., С. 136.
16. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 231.
17. *Хренов Н.* Публика в истории культуры. Феномен публики вракурсе психологии масс. М., 2007.
18. *Гомбрих Э.* История искусства. М., 2013. С. 111.
19. *Шкловский В.* В защиту социологического метода // Новый Леф. 1927. № 3.
20. *Адорно Т.* Избранное: Социология музыки. М., СПб. 1999.
21. *Хренов Н.* Социологические исследования театра в контексте становления социологического и культурологического знания // Дмитриевский В. Театр и публика. Опыт социологического исследования 1960 – 1970-х годов. М., 2013.
22. *Базен Ж.* Указ. соч., С. 137.
23. *Дворжак М.* История искусства как история Духа. СПб., 2001.
24. *Кребер А.* Избранное: Природа культуры. М., 2004. С. 905.
25. *Кребер А.* Указ. соч., С. 904.
26. *Леонтьев К.* Византинизм и славянство // Восток, Россия и славянство. Т. 1. М., 1885. С. 89.
27. *Гомбрих Э.* Указ. соч., С. 202.
28. *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002. С. 35.
29. *Базен Ж.* Указ. соч., С. 157.
30. *Гегель Г.* Эстетика. Т. 2. М., 1969. С. 225.
31. *Базен Ж.* Указ. соч., С. 129.

НАУКИ О КУЛЬТУРЕ: ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ

Ю.А. Асоян

АНТИЧНАЯ ГЕНЕАЛОГИЯ ИДЕИ КУЛЬТУРЫ: ДВЕ ВЕРСИИ

В статье рассмотрены две версии генеалогии идеи культуры. Одна из них условно может быть названа «немецкой», другая – «французской». Но поскольку обе версии отсылают к грекам, мы решили объединить их общей рамкой и общим названием «античной генеалогии». В первой версии возникновение идеи культуры оказалось крепко связано с греческой «пайдейей», истолкованной в качестве «образования». Говоря об этой генеалогической трактовке, мы будем опираться на интерпретацию Вернера Йегера. Но параллельно с ней рассмотрим также и не менее значимую интерпретацию Мартина Хайдеггера. Сопоставление очень разных по своим установкам текстов авторов, принадлежащих одной эпохе, призвано показать как общность, так и различия в оценках и построении данной версии генеалогии «культуры».

Вторая версия генеалогии – эпимелевтическая, она отсылает к Мишелю Фуко. Вместе с тем, говоря о его понятиях «заботы о себе» и «культуры себя» мы обращаем внимание на труды Пьера Адо и Илзетраут Адо, поскольку они сыграли существенную роль в формировании фукольдианского взгляда на античную «культуру себя» вообще и на оппозицию «заботы о себе» и «образования» в его концепции культуры себя, в частности. Наше сопоставление двух версий генеалогии культуры завершит наблюдение, имплицированное концепцией культуры как «заботы о себе». Оно касается толкования известного высказывания Цицерона о философии как cultura animi в «Тускуланских беседах». Это изречение, часто выполняющее для истории понятия культуры функцию генеалогического «ab ovo», становится контекстуально более ясным в свете фукольдианской концепции античной философской «заботы о себе».

* * *

В первой части статьи будет рассмотрено содержание и значение понятия «пайдейя» (др.-греч. *παιδεία* – образование) в интерпретации известного немецкого филолога Вернера Йегера (Werner Jäger) и философа Мартина Хайдеггера. Традиция соотносить понятия Bildung и Kultur («образование» и «культура») с греческой «пайдейей» восходит к немецкой классической филологии середины XIX века. Но именно Йегер придал связке культуры и пайдейи чеканную форму, возвел к пайдейе европейскую идею культуры как таковую. Мы попытаемся соотнести его представление с тем, что говорит в одной из своих работ (причем, почти одновременно с Йегером) Мартин Хайдеггер.

В сущности, речь здесь пойдет только о двух текстах. Первый из них – это известная, причем далеко не только филологам-классикам, работа В. Йегера «Пайдейя. Воспитание античного грека»[1]. В «Пайдейе» Йегера нас занимает Введение, имеющее название «Положение Греции в истории воспитания». Именно здесь[2] Йегер говорит о великом культурно-историческом значении греческой пайдейи, проводит сближение этого понятия с европейской идеей культуры, истолкованной как «ценность высшего порядка», и еще более отчетливо – с немецким Bildung. Интересующий нас первый том «Пайдейи» вышел в свет в 1933 и был издан вторично в 1936 году. Книга была переведена сначала на английский (1945) а затем и французский (1968) языки.

---

[1] *Jäger W.* PAIDEIA. Die forming des griechischen Menschen. Bd.1. BerlinundLeipzig, 1936; Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / Пер. с нем. А.И. Любжина. Т.1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001.

[2] См.: *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. С.11-28.

Второй текст – это статья Хайдеггера «Учение Платона об истине»[1]. Статья написана в начале 1930-х гг., считается, что в первоначальном варианте этот текст был прочитан в лекционном курсе зимнего семестра 1930/31 гг. во Фрайбурге. Он был опубликован в Берлине в 1942 г. Обращение к истории публикации двух этих текстов значимо потому, что работа Хайдеггера, как нам кажется, будет понятнее, если соотнести ее выводы с тем, что объявлял Йегер. Текст последнего имеет для предпринимаемой нами интерпретации Хайдеггера «рамочный» характер, выполняет функцию интертекста, способствующего более полному прочтению Хайдеггера, уяснению – возможно – не только автономных философских, но и гетерономных социокультурных смыслов его интерпретации.

Введение к «Пайдейе» звучит как манифест: «Эта книга адресована не только ученому миру, но и всем, кто в наш век стремится сохранить традиции тысячелетней культуры…»[2] Дело в том, что «в сегодняшнем расхожем употреблении, – полагает Йегер, – мы понятие культуры *чрезвычайно тривиализируем.., распространяя на все народы Земли*,[3] в том числе примитивные… Слово «культура» скатывается… до уровня антропологически-описательного понятия, это больше не обозначение высшей ценности, не осознанный идеал… В расплывчатом и потускневшем смысле простой аналогии позволено говорить о китайской, индийской, вавилонской, еврейской или египетской культуре, хотя ни у одного из этих народов нет соответствующего слова и осознанного понятия для этого явления…»[4].

«В конце концов это… [только. – *Ю.А.*] привычка – говорить о множестве догреческих культур, привычка, восходящая к позитивистскому безразличию, подгоняющему все чужое под европейские понятия и не замечающему, что историческая фальсификация начинается с того момента, когда мы пытаемся вместить чужой мир в нашу понятийную систему, не приспособленную для этого»[5]. Мир, который начинается с греков, – полагал Йегер, – совсем иной. Он отличается тем, что «в нем впервые вырабатывается культурный идеал как сознательный формообразующий принцип»[6] «Без греческой культурной идеи [пайдейи], – писал Йегер, – не было бы никакой «античности» как исторического единства и никакого европейского «культурного мира"»[7].

Позиция Вернера Йегера любопытна не только с точки зрения других интерпретаций «культуры» и «пайдейи», о которых нам еще предстоит сказать ниже. В йегеровском толковании понятий Bildung и Kultur могут быть отслежены установки, характерные для немецкого академического сообщества 1930-х, в котором Йегеру, надо сказать, принадлежала заметная роль. Дело в том, что в понятиях о культуре и образовании отражалось групповое самосознание университетских гуманитариев-интеллектуалов, их представления о собственной социальной и даже исторической значимости. Это кажется весьма любопытным с точки зрения идейной (или даже идеологической) истории гуманитарного знания 1920-30-х гг. в Германии в целом, а также социального и исторического контекста первой из рассматриваемых генеалогий культуры, в частности.

* * *

Как показал Фриц Рингер, идеи образования и культуры составляли основу социального и интеллектуального капитала университетского сообщества[8]. Образование, Bildung, «означало «формирование души культурной средой" через *"сочувственное понимание и переживание объективных культурных ценностей"* – так определял это понятие в начале XX века словарь Брокгауза… Чем больше изучаешь понятие культурного совершенствования личности, – пишет

---

[1] *Heidegger M.* Platonos Lehre von der Wahrheit. Bern, 1947; Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. М.: Издатель Савин С.А., 2004. С. 15-46. Другое русское издание этого текста см. в кн.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 345-360.

[2] *Йегер В.* Указ. соч., С. 13.

[3] Все выделения курсивом, а также использование жирного шрифта в тексте этой статьи, включая цитаты (за исключением специально оговоренных случаев) принадлежат нам. – *Ю.А.*

[4] Там же, С. 16.

[5] Там же, С. 22.

[6] Там же, С. 16.

[7] Там же, С 15.

[8] См.: *Рингер Ф.* Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии 1890-1933. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 648 с.

Рингер, – тем больше проникаешься его значением и [одновременно] поражаешься ***многообразию выводов, из него вытекающих***»[1]. С Bildung связывалось знание, преобразующее личность. «Никакое знание, никакая виртуозность или утонченность в человеке, – говорил, например, Георг Зиммель, – не дает оснований приписывать подлинную культурность [Kultiviertheit], если все эти вещи существуют только как внешние дополнения к личности»[2].

Идея о нравственном значении Bildung причудливо переплеталась с представлениями о непрактичности, неутилитарности и даже совершенной отвлеченности «формирующего знания», которое часто ассоциировалось с философией. Ясперс называет культурное совершенствование личности одной из функций университета. «Как и большинство его коллег, [он] был уверен, что сочетание в университетах науки и преподавания должно иметь то воздействие, которое ассоциируется со словом "культура"»[3]. По Рингеру, непреходящая значимость Kultur и Bildung в 1920-е гг. подчеркивалась немецкими интеллектуалами тем настойчивей, чем ниже, в результате катаклизмов начала XX века, становился их социальный статус, чем более неблагополучным оказывалось экономическое положение университетской профессуры.

В книге «Университет в руинах» канадский исследователь Билл Ридингс показывает, что проект университета как «средоточия культуры» возникает в XIX веке. И именно в Германии этот комплекс представлений был наиболее актуален. На смену кантовской идее университета как воплощения всеобщего разума через немецкий идеализм и романтиков утверждалась новая идея – университета, как оплота национальной культуры[4]. Представления о «национальной культуре» были, впрочем, различны. Идея немецкой культуры могла вписываться в идею Европы (как это было, у Йегера) или рассматривалась достаточно автономно, или даже по сути «почвенно», как это, похоже, скорее было у Хайдеггера.

Отношение Хайдеггера к идее университета можно найти в речах и выступлениях в пору его ректорства во Фрайбурге, в речи о самоутверждении немецкого университета. «Знание, – пишет Хайдеггер, – не состоит в услужении профессиям, но наоборот: профессии достигают высочайшего и сущностного *знания народа о своем бытии*»[5]. «Дело знания возлагает на нас долг обратиться не только к "предметностям", но прежде всего – к сущности и простоте вопрошания посреди исторически духовного мира народа… Духовный мир народа – не культурная надстройка… [, не] цейхгауз употребимых сведений и ценностей, но … – мощь глубочайшего сбережения сил его земли и крови… Если мы волим такую сущность дела знания, тогда преподаватели университета должны выдвинуться вперед, на самый крайний пост посреди опасностей постоянной непознанности мира»[6]…

Образовательный контекст не может не учитываться при рассмотрении мотивов обращения Хайдеггера к понятию «пайдейя» у греков. Хотя тут, скорее всего, нет «короткой зависимости», заведомо ограничивающей толкование платоновской (!) «пайдейи» актуальным кругом вопросов образования. Невозможно рассматривать тексты Хайдеггера как непосредственный отклик на то, что волновало академическое сообщество его времени[7], однако глубинная опосредованная связь одного и другого, вероятно, имеется. Впрочем, более важным для нашего рассмотрения представляется не этот абстрактный тезис. Приступая к хайдеггеровскому толкованию пайдейи, мы не случайно обратились к книге Йегера. Несмотря на то, что Йегер и Хайдеггер представляют разные факультеты, и что более важно по-разному оценивают роль и историческое значение «пайдейи», складывается ощущение, что их непохожие тексты (книга филолога-классика и философский доклад) сходятся в чем-то важном.

[1] Там же, С. 133.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] *Ридингс Б.* Университет в руинах. М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. С. 103-115.
[5] *Хайдеггер М.* Самоутверждение немецкого университета. Речь, произнесенная при торжественном принятии должности ректора университета во Фрайбурге (Бреслау) 27 мая 1933 // Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М.: Праксис, 2003. С. 252.
[6] Там же, С. 250.
[7] Ср.: Бурдье П.Политическая онтология М. Хайдеггера. С. 15-16 и сл.

* * *

В «Учении Платона об истине» Хайдеггер рассматривает отношение понятий *пайдейя* и *алетейя* – «образование» и «несокрытость» (истина) – у Платона. Хайдеггер истолковывает «пайдейю» как то, что трансформирует «истину – нескорытость» в ту или иную «*идею* истины». Последняя уже содержит в себе начало ценностного мышления. Если «ценностное мышление» – это «культура» (в ее не только наиболее распространенном, но и самом неприемлемом для Хайдеггера понимании), то его выступление – не что иное, как обнаружение опасной близости платоновской «пайдейи» к европейской «идее культуры».

Доказать это не так просто – Хайдеггер не возводит идею культуры к пайдейе, не говорит об этом так прямо, как это делал, например, Йегер. Проблема уже в том, что самим этим словом – *культура* – Хайдеггер почти не пользуется. В анализируемом нами тексте этого слова нет. Да и в других работах Хайдеггер прибегает к нему крайне редко (почти что избегая его). Больше того, и это, пожалуй, самое главное: в статье «Европейский нигилизм» Хайдеггер говорит, что культура – сущностно новоевропейское понятие, неприложимое к греческому мышлению… так что вопрос можно было бы считать закрытым.

В «Европейском нигилизме» он пишет: «Ценностная идея вырвалась вперед и размахнулась до господства чего-то само собой разумеющегося лишь со второй половины XIX века… После появления ценностной мысли *заговорили о "культурных ценностях" Средневековья и "духовных ценностях" античности, хотя ни в Средневековье не было ничего подобного "культуре", ни в античности – ничего подобного "духу" и "культуре"*. «Дух и культура как желательные и испытанные основные виды человеческого поведения, – продолжает он, – существуют только с Нового времени, а ценности, как фиксированные мерила этого поведения – только с новейшего времени»[1]. «Отсюда вовсе не следует, – добавлял Хайдеггер, – что прежние века были "бескультурными", следует только вот что: схемами "культура" и "бескультурье", "дух" и "ценность" мы никогда не уловим историю греческого человечества в его существе»[2]. (Точно так же и различение «природы» и «духа» [природы и культуры], утверждал Хайдеггер, совершенно негреческое, оно возникло лишь в новоевропейской мысли[3].)

Налицо противоречие – между тезисом, который мы собираемся доказать (об увиденной, якобы, Хайдеггером опасной близости пайдейи и культуры) и недвусмысленной ясностью приведенного высказывания самого Хайдеггера о невозможности приписать грекам «идею культуры». Тем не менее, не будем торопиться с выводом; хайдеггеровская генеалогия идеи культуры содержит неустранимую двойственность. Связывая понятие культуры с Новоевропейской картиной мира и ценностным мышлением, трактуя платоновское мышление как эйдетическое, а не ценностное, Хайдеггер в то же время показывает наличие подспудной связи ценностного (новоевропейского) и эйдетического (античного) типов сознания. То есть – «культуры» и «пайдейи».

* * *

Посмотрим, как именно он это делает. В работе «Учение Платона об истине» М. Хайдеггер толкует о связи образования и истины, «заключенных [уже у Платона. Ю.А.] в определенное единство». В частности, разбирается платоновская «Притча о пещере» (Государство,VII, 514 а – 517 а). «…По недвусмысленному высказыванию Платона, – пишет Хайдеггер, – [притча] делает наглядным существо образования»[4]. И об этом говорит сам Платон. Но притча, полагает Хайдеггер, одновременно «открывает взгляд *на некоторую подмену существа истины*», *в* которой нуждается образование, и которая только и делает его возможным.

Свой разбор Хайдеггер начинает с утверждения, что платоновская притча о пещере не может быть правильно понята без обращения к понятию истины как несокрытости – ἀλήθεια. Притча

[1] *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 72.
[2] Там же.
[3] *Хайдеггер М.* О существе и понятии φύσις Аристотель, «Физика», В 1. // Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. М., Издатель Савин С.А., 2004. С. 126.
[4] *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером, С. 25.

повествует о том, полагает он, что несокрытое от человека и способ этой несокрытости должны меняться. «Несокрытым и несокрытостью в каждом случае называется то, что каждый раз открыто присутствует в округе человеческого пристанища…»[1]. Это как раз и заключает «образование» и «истину» в некоторое существенное единство. В притче представлена последовательность четырех разных «пристанищ» на пути восхождения к истине. Различия этих пристанищ «основываются на различии *каждый раз господствующего рода истины*». Поэтому, заключает Хайдеггер, «несокрытость» (или «алетейя») мыслится здесь лишь в том отношении, «в каком она делает доступным являющее себя в своем виде (ειδος) и зримым само обнаруживающееся (ιδέα)…»[2]. Иными словами, несокрытость оказалась сопряжена с тем или иным видением мира, она «релятивна» ему.

В платоновском понятии идеи, говорит Хайдеггер, заложена необходимость взгляда на сущее[3]. «Кто хочет и должен действовать в мире, определенном через идею, – пишет Хайдеггер, – тот прежде всего нуждается в этом взгляде на идею. А в том как раз и состоит существо παιδείας, чтобы освободить и укрепить человека для ясного постоянства взгляда на сущность»[4]. Итак, завершает Хайдеггер, притча о пещере имеет дело не столько с αλήθεια. Она основывается на невысказанном «происшедшем воцарении ιδέα над αλήθεια…». Бытийная истина как непосредственность и несокрытость, можно сказать и так, оказалась потеснена убедительностью взглядов и воззрений на истину.

В процессе воцарения «идеи» над «несокрытостью» истина становится еще и ορθότης – правильностью восприятия и высказывания. «Как несокрытость она есть лишь основочерта самого бытия. Но как правильность взгляда она становится отличительной чертой *человеческого действования с сущим*»[5]. Поэтому «истина не есть больше несокрытость.., вследствие подъяремности идее она стала правильностью, а отсюда впредь – отличительной чертой *познания сущего…*»[6] Осуществляемого лишь в полисе, поскольку «изложением «притчи о пещере» начинается седьмая книга «разговора» о сущности полиса – πόλις»[7].

* * *

Анализ платоновской пайдейи, связи образования и истины, обнаруживает, с точки зрения Хайдеггера, один из первоистоков западного мышления, *уже в самом начале клонящегося к упадку* – к тому, чтобы видеть мир в категориях ценности: «История, рассказанная в притче о пещере, – пишет Хайдеггер, – дает взгляд на то, что в истории человека западного образца есть собственно "совершающееся". Осмысливая существо истины *как правильность представления, человек мыслит всякое сущее по «идеям» и всякое действительное оценивает по "ценностям"…* ***вообще мир взвешивается по ценностям…***»[8].

Платоновская притча о пещере рассказывает, таким образом, о подпадении истины под ярмо образования-пайдейи. Хотя Хайдеггер говорил о «веке образования» применительно к XIX столетию, тем не менее, драматическое влияние образования, трансформирующее истину, он обнаруживает уже у Платона. «*Несокрытость, понятная Платону, остается сопряженной со взглядом, восприятием, мышлением и высказыванием*» (с тем или иным «кругом существования» в пайдейе). «*Следовать этому сопряжению – значит отбросить прочь существо несокрытости*. Никакая попытка обосновать существо истины в "разуме", в "духе", в "мышлении", в "логосе", ***в любого рода "субъективности***" *не может никогда спасти существо несокрытости*»[9]. Таким образом, пайдейя истолкована как ценностная деформация истины-несокрытости. В установлении такого отношения с истиной, которое сохраняло бы ее несокрытость, Хайдеггер отдает приоритет искусству, а не образованию[10].

---

[1] Там же, С. 25-26.
[2] Там же, С. 32.
[3] Что, строго говоря, совсем неочевидно, ведь зримость платоновских идей еще не предполагает неизбежно «субъектное» понятие о «взгляде».
[4] *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине. С. 36.
[5] Там же, С. 37.
[6] Там же, С. 40.
[7] Там же, С. 15.
[8] Там же, С. 43.
[9] Там же, С. 44.
[10] См.: *Хайдеггер М.* Истина и искусство // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Издательство «Гнозис». С. 89-111.

Итак, век образования и культуры – «время забвения истины и бытия». В докладе «Наука и осмысление» Хайдеггер говорит нечто близкое: «Слово «образовывать» значит, прежде всего, – выставлять образец и устанавливать пред-писание, его другое значение – формировать уже имеющиеся задатки. Образование представляет человеку образец, по которому тот организует свое действие и бездействие. Образование нуждается в заранее обеспеченном образце и всесторонне упроченной позиции. Выработка образовательного идеала и его господство не предполагают стоящее под вопросом»[1].

Между тем Хайдеггер как раз и ставит под вопрос бытийную укорененность культуры и образования: по слову Гадамера, он «дал философское выражение общей критике либерального благодушия, верившего в культуру... Современник расслышал… страстную критику беспроблемного мира культуры, сложившегося в сознании старшего поколения. Неопределенно-личному "Man", "болтовне" и "любопытству", упадочным формам неподлинного существования, Хайдеггер противопоставил понятие подлинности самобытного "здесь-бытия", сознающего свою конечность и со всей решимостью принимающего ее»[2].

В «Науке и осмыслении» Хайдеггер с надеждой говорит о том, что эпоха образования, кажется, подходит к концу. Это не значит, что следующие поколения будут без-образованными. Это значит, что осмысление и «серьезность мысли» вновь отвоевывает место перед господством самоуверенного «образования»[3]. С высказыванием Хайдеггера о конце эпохи образования стоило бы сопоставить совершенно иное по тональности утверждение Йегера: *«Время может изменять содержание и пути образования, но – мы надеемся – никогда не настанет эпоха, которая позабудет о том, что именно в этой конечной интеллектуальной и духовной цели заключено наше человеческое достоинство»*[4].

Столкновение этих высказываний далеко не исчерпывает сложного пересечения позиций Йегера и Хайдеггера. «Признание греков творцами культурной идеи, – пишет Йегер, – выглядело бы плохой похвалой… в эпоху, во многих отношениях уставшую от культуры. Но то, что мы сегодня называем культурой – это продукт разложения, говоря по-гречески, *последняя метаморфоза первоначального состояния. Это уже не столько пайдейя, сколько "подготовка к жизни"*, κατασκευή του βίου – обширная совокупность средств, которые способствуют жизни, но остаются чисто внешними и лишены органических связей… Совершенно необходимо *осмыслить так понимаемую культуру исходя из ее праформы*… Память о первичном феномене, – пишет Йегер, – сама по себе предлагает тип духовности, родственный греческому…»[5].

Кажется, уместно вспомнить здесь о слове «генеалогия», стоящем в заглавии. Говоря о происхождении европейской идеи культуры из греческой праформы – пайдейи, Йегер предлагает не что иное, как генеалогическое рассмотрение. Эта классицистская генеалогия весьма своеобразна: «Европейский мир в целом… и любой из его ведущих народов сам по себе и особым образом находится в единстве с античным миром. Если мы понимаем историю в этом более глубоком смысле *родства истоков*, она не может рассматривать как свое поприще всю планету, и никакое расширение географического горизонта не может отодвинуть границы «нашей» истории дальше в прошлое, чем уже тысячелетия тому назад установила наша историческая судьба»[6]. Исток и судьба – это слова, к которым регулярно прибегает и Хайдеггер…

* * *

В заключение предпринятого здесь рассмотрения надо подчеркнуть еще одно примечательное сходство-и-отличие. Когда Йегер говорит о греческой идее образования-пайдейи, он, как и Хайдеггер, обращает внимание на платоновскую идею. «Наше немецкое слово Bildung (образование)

[1] *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 252.
[2] Гадамер Г.-Г. Введение к Истоку художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. С. 118.
[3] «У осмысления другая сущность, чем у осознания и научного познания, и даже другая сущность, чем у культуры и образования» (Хайдеггер М. Наука и осмысление. С. 252).
[4] *Jager W.* Stellung und Aufgaben der Universitat in der Gegenwart. Berlin, 1924. S.27. Цит. по: Рингер Ф. Указ. соч. С. 120.
[5] *Йегер В.* Указ соч. С.16.
[6] Там же, С. 14.

наиболее наглядным образом отражает сущность воспитания в греческом, ***платоновском***, смысле»[1]. Тут для него важна и сама платоновская «идея» – «полностью самобытный, специфически греческий мыслительный образ, дающий нам ключ к другим свойствам греков и в иных областях»[2]. «Греческая пайдейя, в том виде, в каком римский государственный муж воспринял ее как образец… исходит не из отдельного, а из идеи. *Выше человека* – стадного животного и мнимо автономного Я стоит *человек как Идея*: так всегда на него смотрели греки-воспитатели»[3].

Хайдеггер, как мы видели, мыслит платоновскую «идею» и ее связь с «образованием» совершенно иначе. И тем не менее, сам порядок обсуждаемых вопросов обнаруживает разительные пересечения и сходства. Если бы статья Хайдеггера не была прочитана в виде лекции двумя годами раньше, чем вышла книга Йегера, мы вправе были бы предположить, что в своем обращении к платоновской пайдейе Хайдеггер мог отталкиваться от «культургенетических» постулатов Йегера. Это, конечно, не так. И дело совсем не в том, что в пору подготовки лекции Хайдеггер не имел возможности обратиться к тексту Йегера. Все что говорит Хайдеггер об образовании-пайдейе в отношении с истиной, – остается неизменно хайдеггеровским по самому стилю задаваемых вопросов («вопрошанию»), а не только по ответу на них.

Точно так же и лекция Хайдеггера, в силу уже весьма отвлеченного характера его суждений, не могла сослужить хоть какую-то службу классицистской идеологии Йегера. Ввиду этих различий, сближение культуры и пайдейи, осуществляемое обоими авторами параллельно и независимо друг от друга, и устанавливающими для этого сопоставления разный горизонт, не кажется заслуживающим меньшего внимания. Размышления о «пайдейе» и ее связи с культурой у Йегера представляются достаточно релевантными при чтении Хайдеггера, если мы хотим понять мысль последнего «исторично и временно», – то есть так, как того и требует мышление Хайдеггера.

В хайдеггеровской версии идеи «культуры-как-образования» стоит обратить внимание на противопоставление философии, понятой в качестве самостоятельного и ответственного мышления, косной мыслительной рутине образования. Во второй версии генеалогии идеи культуры, к которой мы обратимся ниже, в чем-то сходное противопоставление философии («философской жизни») и внешнего по отношению к такой ее внутренней сосредоточенности «образования» выполняет едва ли не ключевую роль в обращении внимания на практики заботы о себе. Своим критичным отношением к культуре-как-образованию мысль Хайдеггера играет на эту концепцию. Кроме того, фукольдианская «забота о себе» имеет, по-видимому, глубокую связь с хайдеггеровскими экзистенциалами «заботы» и «озабоченности» «Бытия и времени».

* * *

Перейдем теперь ко второй, «французской», версии генеалогии идеи культуры. В 1948 году, появилась работа Анри Марру (Henri-Irénée Marrou) «История воспитания в Античности» (HistoiredeL'éducationdansl'antiqué). В ней идея пайдейи как культуры звучит, можно сказать, не так одиозно, как у Йегера. Вместе с тем работа Марру представляет собой трансформацию и развитие той же самой концепции. Правда, в отличие от Вернера Йегера, «размазавшего» пайдейю по всему античному периоду (хотя он и отмечает, что само это слово появляется лишь в V в. до н.э., когда оно означало всего лишь «уход за детьми»[4]), Марру с самого начала связывает это понятие с эллинизмом.

«Мы подошли к самому средоточию нашей темы, – пишет Марру, обращаясь к понятию пайдейя в эпоху эллинизма. – Именно с этого момента изучение античного образования становится по-настоящему плодотворным… Образование, пайдейя, здесь уже не занятие ребенка, παις, с известной торопливостью снаряжающее его для взрослой жизни…: она становится обозначением культуры, понимаемой… в том результативном значении, какое это слово приобрело у нас сегодня: состояние полного, осуществившего все свои возможности духовного развития у человека, ставшего человеком в полном смысле»[5].

[1] Там же, С. 22.
[2] Там же, С. 24.
[3] Там же, С. 23.
[4] *Йегер В.* Указ. соч. С. 31.
[5] *Марру А.-И.* История воспитания в античности (Греция). М.: ГЛК, 1998. С. 137, 142.

Марру помещает эллинизм «между цивилизациями πολις'а и Θεοπολις'а» видит в нем эпоху, «чьей отличительной чертой и является παιδεια»[1]. Это, была, по его собственным словам, *«цивилизация образования»*. Связывая понятие «пайдейя» не только с представлением о культуре, но и с современным представлением о цивилизации, Марру идет в этом отношении даже дальше В.Йегера. «*Если мы*, – пишет он, – *попытаемся определить, как греки выражают понятие, которое передает у нас в его абстрактном значении слово цивилизация мы с удивлением отметим, что это также будет (ценой еще одного смыслового расширения) слово παιδεια (παιδευσις)*»[2].

Если Йегер отмечал сходства «пайдейи» с немецким Bildung, (***«наше немецкое слово «Bildung» (образование)***, – проговаривается Йегер, – ***наиболее наглядным образом отражает сущность воспитания в греческом, платоновском смысле***…»[3]), то Марру в своем сближении понятия пайдейя с «культурой» и «цивилизацией» подчеркивает созвучие французским значениям. Персоналистический оттенок, свойственный слову «культура» во французском языке, «противостоит коллективистскому понятию цивилизации». Марру стремится подчеркнуть наличие некоего подобия этому отношению и у греков: «Хотя коллективным достоянием греков как раз и является… идеал индивидуальной жизни, нет необходимости [специально] обнаруживать здесь также и форму жизни общественной, например, полис».[4]

* * *

В истории рассмотрения пайдейи как культуры и цивилизации толкование Марру представляет, можно сказать, кульминационную точку. Следующий шаг в этом направлении подводит нас непосредственно ко времени курса «Герменевтики субъекта», т.е. к началу 1980-х. Но речь здесь пойдет еще не о самом Фуко, а об Илзетраут Адо *(Ilsetraut Hadot)*. В 1980-1982 годах она читает, можно сказать параллельно с Фуко, курс, посвященный свободным искусствам и философии в античности. И в нем много говорит о понятии «пайдейя». Как и последние работы Фуко, книга по результатам этого курса вышла в свет в 1984.

В работе «Свободные искусства и философия в античной мысли»[5] ключевые положения работы Марру подвергнуты резкой критике. В ряде случаев И. Адо прямо заявляет, что заключения А.-И. Марру о статусе и месте понятия пайдейя мало обоснованы: «Многие частности утверждаются в самом общем виде, без малейшей опоры на какую-либо ссылку..., а когда ссылка имеется, [то она нерелевантна, поскольку. – *Ю.А.*] речь идет, по большей части об авторах императорской эпохи…» «Мы имеем очень мало сведений о… тех представлениях об общей культуре [этим словосочетанием И. Адо как раз и обозначает пайдейю, но об этом чуть ниже. – *Ю.А.*], которые могли бы быть в эту эпоху…»[6].

Характерно, что если сам Марру считал, что трудности рассмотрения пайдейи происходят не от «недостатка материала, а [от] недостаточной аналитики»[7], то Илзетраут Адо подчеркивает, что и материала для аналитики мало. Его мало или даже совсем нет для тех широковещательных заявлений, которые позволяет себе Марру. «Я обратила внимание, – пишет И. Адо, – до какой степени зыбки положения, которые обычно принято высказывать по поводу системы воспитания и цикла свободных искусств в античности... Было бы неверно обольщаться той уверенностью, с которой А.-И. Марру описал эллинистическое воспитание в своей "Истории воспитания в античности"»[8]…

---

[1] Там же, С. 144.
[2] Там же, С. 143.
[3] *Йегер В.* Указ. соч., С. Первый том «Пайдейи», напомню, был издан по английски в 1945 году в Нью-Йорке. *Jager W.* Paideia: The ideals of Greek Culture (tr. ByG.Highet). New-York, 1945. К этому изданию обратились американские антропологи – А.Л.Кребер и К.Клэкхон, чью острую критику вызвало Введение, в котором прокламируется основополагающее сходство *пайдейис* понятием *культура*. Критикуя Йегера, Кребер и Клэкхон проводят черту между антропологическим пониманием культуры и тем ценностно-гуманистическим ее толкованием, которое сознательно ограничивает понятие о культуре «территорией» античной классики и всем тем, что сохраняет с ней преемственность. Эллиноцентризм Йегера сопоставляется здесь с этноцентрическим толкованием культуры См.: *Kroeber A.L., Kluckhohn C.* Culture. A critical review of concepts and definitions. Cambridge (Mass), 1952.
[4] *Марру А.-И.* Указ. соч. С. 143.
[5] *Hadot* I. Arts liberaux et philosophie dans la pensee antique. Paris, 1984.
[6] Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М.: ГЛК, 2002.
[7] См.: Марру А.-И. Указ. соч. С. 142.
[8] Адо И. Указ. соч. С. 25.

В толковании понятия «пайдейя» Илзетраут Адо делает очень важный шаг – она интерпретирует эту категорию в свете понятия «общей культуры» (la cultur general). Пайдейя у нее – это не культура как таковая, не культура вообще, а «общая культура», сконцентрированная, главным образом, в сфере риторического образования[1]. В противоположность Марру, «возвысившему» пайдейю до значения культуры и цивилизации вместе взятых, Адо скорее ограничивает содержание этого понятия. Недаром она подчеркивает, что в эллинистическую эпоху, с которой Марру связывает максимальное расширение представлений о παιδεια, эта последняя все более попадает в сферу притяжения εγκυκλιος παιδεια. Последняя не предполагает возможности слишком широкого толкования, а отсылает всего лишь к «искусствам, основанным на рассуждении».

Говоря о месте пайдейи в эпоху эллинизма, И. Адо, в отличие от Марру, отмечает не расцвет, а кризис, выразившийся в скептически-недоверчивом отношении к ней. В качестве едва ли не самого яркого казуса приводит настоятельный совет Эпикура в письме к Пифоклу «лететь на всех парусах *подальше от всяческой культуры* (παιδειαν… πασαν)…»[2]. Усилия должны быть сконцентрированы на нравственном воспитании, приобретении мудрости, каждодневном упражнении в себе, что практически не оставляет места для других занятий. В пайдейе, связавшей себя с риторикой, остается слишком мало места для всего того, что П. Адо назвал «духовными упражнениями».

* * *

Книга Пьера Адо «Духовные упражнения и античная философия» была опубликована именно тогда, когда Фуко разрабатывал свой курс «Герменевтика субъекта». Это был 1981 год[3]. Фуко успел познакомиться с ней до начала своего курса; он рекомендует ее слушателям, в частности, когда обсуждает проблему «заботы о себе» у Марка Аврелия. Впрочем, с концепцией Адо о месте и роли «духовных упражнений» в античной философии Фуко был знаком и до этого – по статье, опубликованной в «Ежегоднике V Отделения Практической школы высших знаний» в 1976 году (на нее он также ссылается).

Проблематику Адо – тему *духовных упражнений* в античной философии – Фуко принял с нескрываемым энтузиазмом. Об этом вспоминал Арнольд Дэвидсон (A.I. Davidson), профессор Чикагского университета, в начале 1980-х член Совета института современной мысли в университете Париж VII. По Дэвидсону, появление темы духовных упражнений у Адо было связано с «проблемой строго филологической»: он хотел исследовать исторически постоянную тему «несвязности» (или, если сказать иначе, логической непоследовательности) античных философских текстов[4]. В отличие от него, Фуко с самого начала помещает тему духовных упражнений в более обширный философский контекст. Но общим для того и другого остается приверженность обоих к толкованию философии как практики и «упражнения».

Понятие «духовных упражнений», его общий подход к изучению античной философии, произвели на Фуко сильное впечатление. Адо говорил о том, что мы не научились правильно читать античную философию. Мы толкуем ее системно-логически, рассматриваем как сумму теоретических построений. Но ее необходимо понять как «упражнение», занятие, нацеленное на самопреодоление и самовосхождение, увидеть в ней комплекс не столько интеллектуалистских, сколько духовных практик, *способ жить*[5]. Для обозначения духовно-практического ядра античного философствования Адо избирает понятие «духовных упражнений». Это понятие возводят к Игнатию Лойоле. Но согласно Пьеру Адо «…exercitia spiritualia Лойолы являются лишь христианским вариантом греко-римской традиции». Термин *exercitia spiritualia* засвидетельствован задолго до Лойолы – в раннем латинском христианстве, и он в общем довольно точно соответствует тому, что греки называли askesis.

[1] Там же, С. 24.
[2] Там же, С. 39.
[3] *Hadot Pierre.* Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, 1981.
[4] См.: *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.-СПб.: Изд-во «Степной ветер», 2005. С. 10.
[5] Именно в этом смысле Фуко в «Герменевтике субъекта» парадоксально называет Аристотеля за его теоретизм не «вершиной», а «исключением» в духовно-практическом поле античной философии.

Конечно, возникновение концепции Фуко нельзя ни вывести, ни свести к определяющему влиянию идей Пьера Адо. На наш взгляд, уже в выборе ключевых понятий своего подхода – а это и «забота о себе», и «культура себя», Фуко, был более точен. Оба эти понятия оказываются более основательными и, если так можно выразиться, «более мощными», нежели даже «духовные упражнения» П. Адо. Что касается понятия «забота о себе», то обращение к нему Фуко и вовсе рассматривает как некое свое открытие. На значимость этой категории прежде обращали мало внимания. В философской историографии первостепенное значение придавалось идее самопознания – *γνωθι σεαυτον*[1]. Явным фаворитом был принцип познай самого себя. Но Фуко ставит gnothi seauton в подчиненное положение по отношению к «заботе о себе», *epimeleia heautou*. «Я думаю, – пишет он, – что вопрос epimeleia heautou слишком часто пребывал в тени, куда его задвинул престиж gnothi seauton и пора его из этой тени вывести»[2].

«Культура себя», хотя это понятие мы встречаем уже в первой лекции – появляется после «заботы о себе»; некоторое время оно существует в «периферии» этого понятия и разворачивается не так стремительно. «Культура себя» выступает как метакатегория «заботы о себе». Уже в первой лекции Фуко подчеркивает, что «забота о себе» – это не отдельный принцип, что она «тянет» на нечто большее. «В понятии *epimeleia heautou* перед нами *настоящий свод установлений, касательно способа быть*, что делает его феноменом исключительной важности не только в истории понятий.., но и в истории субъективности…»[3].

Согласно Фуко, о целостной и развернутой *культуре себя* имеет смысл говорить, начиная с эпохи эллинизма[4], когда она «полностью раскрывается.., обретает подлинный размах…». «Требование озаботиться собой получило за долгое лето эллинистической и римской мысли, – пишет Фуко, – такое широкое распространение, что говорит, на мой взгляд, о появлении ***особой культурной целостности*** (cultureld' ensemble) – побуждение заботиться о себе, общее согласие с требованием заботы о себе ***стали признаками особой культуры***, свойственной эллинистическому и римскому обществу, и вместе с тем событием мысли»[5].

Фуко выделяет моменты, позволяющие квалифицировать свод положений и практик «заботы о себе» в качестве целостной и самостоятельной культуры. «Я не хотел бы, чтобы смысл употребляемого мною слова «культура» растекался без меры, а потому скажу так: мне кажется, можно вести речь о культуре, оговорив ряд условий.

- Во-первых, имеется некий набор ценностей, хоть как-то взаимоупорядоченных, поделенных на высшие и низшие.
- Можно говорить о культуре, выставив вторым условием то, что эти ценности преподносятся как всеобщие и в то же время они доступны лишь некоторым.
- Третье условие… таково: их осуществление индивидом требует от последнего определенных действий, жестко регламентированного поведения…
- Четвертое условие, делающее возможным разговор о культуре, – это то, что доступ к этим ценностям обусловлен более или менее регламентированными процедурами и техниками, которые были разработаны, переданы, преподаны и с которыми соотносится совокупность понятий, представлений, теорий…»

«Мне кажется, – завершает Фуко, – что если называть культурой некоторую иерархизированную систему ценностей, которая доступна всем, но одновременно приводит в действие механизм селекции; если связывать с культурой… образование такого ценностного поля, [доступ к которому] возможен не иначе как посредством отлаженных техник, так вот, если все это называть культурой, то можно сказать, что действительно, в эллинистическую и римскую эпоху существовала некоторая культура себя». «Это "себя", - говорит Фуко, - *вспахало и перепахало поле традиционных ценностей мира эллинской классики…»*[6].

[1] *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 15.
[2] Там же, С. 20. См. также на стр. 14.
[3] Там же, С. 24.
[4] Там же, С. 202.
[5] Там же, С. 22.
[6] Там же, С. 203.

* * *

На разрабатываемое Фуко понятие культуры себя Пьер Адо, хоть и с опозданием, вызванным смертью Фуко, но откликнулся, в том числе и потому, что считал себя ответственным за появление этого понятия и интереса к нему Фуко[1]. В «Размышлениях о понятии "культуры себя"» – докладе, подготовленном к конференции о Фуко, состоявшейся в 1989 году[2], он пишет: «В статье, а затем в книге «Духовные упражнения и античная философия» я развил идею, согласно которой христианство переняло некоторые приемы духовных упражнений, практиковавшихся в античности; все это, как мне кажется, привлекло внимание Мишеля Фуко. Я хотел бы представить… замечания, чтобы уточнить не сходства, а различия в толковании и, в конечном счете, в философском выборе, которые разделяют нас…»[3].

Линия размежевания связана с выбором исходных понятий: «То, что я назвал «духовные упражнения», а Фуко предпочитает называть "техникой себя", в его описании излишне сконцентрировано "на себе"‥, [Но] стоическое упражнение (на которое часто ссылается Фуко) на самом деле направлено на самопревосхождение, на то, чтобы думать и действовать в союзе с универсальным Разумом… Я понимаю мотивы, по которым Фуко обходит эти известные ему аспекты… "Универсальный Разум" и "универсальная природа" больше не имеют отдельного смысла. Следовательно, было целесообразно заключить их в скобки»[4].

«Все замечания, которые я здесь изложил, – подчеркивает Пьер Адо, – имеют смысл не только в рамках исторического анализа античной философии, они нацелены также на определение этической модели, которую современный человек может открыть для себя в античности. И поэтому я немного опасаюсь, что фокусируя свое толкование исключительно на культуре себя, на заботе о себе, на обращении к себе, и, определяя свою этическую модель как эстетику существования, Фуко предлагает чересчур эстетизированную культуру себя, то есть, боюсь, новую форму дендизма – вариант конца XX века»[5].

Критика Адо очень важна, хотя и не всегда достигает цели. Возможно, это связано с тем, что Пьер Адо опирается в своем анализе концепции Фуко на главы из «Заботы о себе», представляющие взгляд Фуко не в полном объеме. Примечательно, что в «Герменевтике субъекта» Фуко чаще оказывается близок Пьеру Адо: «В общей теме обращения на себя предписание «обратить взор на самого себя» не стало поводом для отказа от познания мира. Оно тем более не привело к появлению такого познания себя, которое было бы исследованием субъективности… скорее имело следствием что-то такое, что можно назвать **одухотворением (spiritualization)** познания мира»[6].

«Познать себя… распознать божественное в себе самом – это, на мой взгляд, главное в платонической и неоплатонической форме заботы о себе», – пишет Фуко. Вместе с тем, он отмечает, что этих элементов – во всяком случае распределенных и организованных именно так – мы уже не встретим в других формах заботы о себе – в эпикурейской, стоической или даже неопифагорейской, несмотря на все проникновения между неопифагорейским и неоплатоновским направлениями[7]. Там эта «забота о себе» уже лишается того безусловно универсализирующего начала, в гораздо большей мере становясь культурой *себя*.

* * *

Это имело своим результатом и новое отношение к пайдейе. Заметим, между прочим, что вопрос о соотношении в античных практиках себя *пайдейи* и *заботы о себе* занимает в лекционном курсе Фуко заметное место, хотя эта тема могла быть представлена еще более объемно и значительно. По

[1] П. Адо писал, что в открытии темы духовных упражнений сам он обязан книге Пауля Раббова (*Rabbow P.* Seelenfürbung. Methodik der Exersitienin der Antik. München 1954), где *exercitiaspiritualia* Йгнатия Лойолы были вновь помещены в античную традицию». Однако, считает П. Адо, «Пауль Раббов… сам не видел последствий своего открытия».
[2] Michel Foucault philosoph. Paris: Seuil, 1989. P. 261-270.
[3] *Адо П.* Указ. соч. С. 299, см.также С. 300, 301,302.
[4] Там же, С. 300, 301.
[5] Там же, С. 307-308.
[6] *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 315.
[7] Там же, С. 93.

свидетельствам Гро, в папках с черновиками и набросками остался ряд невостребованных материалов, которые не вошли в итоговый курс. Среди достаточно объемных фрагментов, так и не попавших сюда, Гро упоминает подборку материалов о пайдейе. Вопрос об отношении «культуры себя» и «пайдейи» Фуко затрагивает неоднократно. Для верного истолкования темы он действительно очень важен.

Стоит еще раз вернуться к предложенному Илзетраут Адо толкованию «пайдейи» как «общей культуры» (la cultur general). В свете этого понятия (довольно привычного для французов) понятие Фуко о «культуре себя» (la cultur de sua) оказывается взаимодополнительным. Характерно что, применительно к эллинизму, Адо склонна говорить о кризисе «общей культуры» или пайдейи. С этим стоит соотнести представление о расцвете, «золотом веке», но только не пайдейи, а «культуры себя», развиваемое у Фуко.

В нескольких местах курса Фуко специально обращается к вопросу об отношении практик «заботы о себе» и «пайдейи». Поначалу «культура себя» располагалась в пространстве «пайдейи». В «Алкивиаде I» они еще не отделены друг от друга. Но затем «культура себя» выходит за рамки пайдейи и даже противопоставляется ей. Забота о себе универсализируется – распространяется на все течение жизни и отделяется от педагогики[1]. Она теперь не для подростка, а для взрослого человека, и тем решительней выходит из-под «опеки» образования, все настойчивей медикализируется. Если «пайдейя» попадает во власть риторики, то «забота о себе» *становится прерогативой философии.* Внешне это размежевание выглядит как известное противостояние риторики и философии, в ходе которого сама философия тоже меняется: она все больше склоняется к тому, чтобы обрести свое определение, свой центр тяжести в чем-то таком, что называлось techne tou biou, т.е. в технике жизни, в искусстве и науке существования.[2]

«В деле заботы о себе, – пишет Фуко, – философия больше не шумит, а по-дружески тихо советует…» Особенно контрастно оппозиция культуры себя и пайдейи, утверждает Фуко, дана Эпикуром: «Культурное знание – Эпикур употребляет слово "пайдейя" – им кичатся, выставляют напоказ, похваляются. Таким знанием обладают хвастуны… Эта "пайдейя" свойственна краснобаям… Это то, что производят мастера словесного шума… Но Эпикур говорит, что философствовать надо для себя, а не для Эллады.. Он противопоставляет это поведению тех, кто, делая вид, будто занимается практикой себя, на самом деле думает, как бы выставить себя знающим и вызвать восхищение»[3].

Для Мишеля Фуко, как и для И. Адо, paideia – это «что-то вроде общей культуры, обязательной для свободного человека. И вот эту самую пайдейю Эпикур отвергает как культуру, «производимую мастерами словесного шума»». Он, подмечает Фуко, противопоставляет пайдейе «физиологию». Она paraskevei, готовит, снаряжает душу всем необходимым, она есть нечто противоположное пайдейе, заключает Фуко[4]. Под словом «физиология» здесь полагается все та же «культура себя», которая в различных школах получает не только разные толкования, но и различные наименования. Одни говорят об *epimeleia heautou*, другие предпочитают термин *therapheia*, Эпикур же называет это имеющим сегодня совершенно иное значение словом *phisiologia*.

* * *

В свете всего сказанного, стоит внимательнее отнестись к высказыванию Цицерона о философии как cultura animi. Еще Йегер отмечал, что слово παιδεια римляне перевели как humanitas. Об этом пишет также и Марру[5].Адекватным и довольно точным переводом греческой παιδεία на латинский стало humanitas (первоначально значившее всего лишь образование). Но каково тогда место cultura animi Цицерона? Думаю, что в свете сказанного ответ будет достаточно очевиден. Когда Цицерон во второй книге «Тускуланских бесед» говорит «philosophia…(!) cultura animi est», *то речь здесь не об общем образовании* – παιδεία (отношение которого с философией

[1] Это не educare (воспитывать), а educere (выведение, выводить брать за руку) Это вовсе не обучение или образование… Скорее это некоторое воздействие, оказываемое на того, кому протягиваю руку, чтобы поменять… способ быть…» (*Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 154).
[2] *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 201.
[3] Там же, С. 266.
[4] Там же, С. 267.
[5] *Марру А.-И.* Указ. соч. С. 142.

полно противоречий), а о том философском стремлении к трансформации себя, философской «озабоченности собой» - cura sui, επιμέλεια έαυτου, история и практика которой привлекает внимание М. Фуко и которую он именует la cultur de sua. И это полностью соответствует контексту, в котором у Цицерона появляется его cultura animi.

И обратно: соответствием cultura animi выступает у греков не παιδεία, а либо επιμέλεια εαυτου, либо, может даже в большей степени, – θεραπεία. Фуко замечает, что Платон для «заботиться» употребляет глагол θεραπεύειν. У него много значений, – попечение о здоровье, служение хозяину, отправление культа. Эти перекликающиеся со значениями «культуры» толкования дает и древнегреческо-русский словарь: Therapheuein – это 1) прислуживать к.-либо 2) почитать к.-либо, 3) ухаживать за больными животными, растениями, (то что соответствует значению «возделывать почву»)[1]. В комплексе этих значений θεραπεία оказывается в большей степени соответствующей слову cultura, чем παιδεία.

Впрочем, ясно, что речь все-таки идет о «культуре себя», а не вообще о «культуре». Само это понятие (la cultur de sua), сформулированное Фуко применительно к античным практикам существования, имеет некоторую предобусловленность французской интеллектуальной традицией, что связано в первую очередь с французским персонализмом, для концептуального поля которого весьма важным было такое понятие как «культура личности». Персонологический смысл «культуры себя» у Фуко, присутствует, но скорее как поле проблематизации. «Культура себя» и персоналистская «культура личности», которую можно отыскать в текстах Э. Мунье, имеют разное содержание, уже потому, что Фуко был нацелен на изучение практик субъективности без допущения метафизической конструкции «субъекта». В античности для Фуко не было «культуры личности», но была притяжательно-возвратная «культура себя»[2].

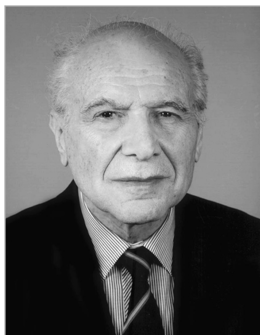
Подведем, наконец, общий итог этого рассмотрения двух версий генеалогии культуры. Сближая культуру и пайдейю, Вернер Йегер, можно сказать, провозгласил ее *пайдевтическое* толкование. Это толкование аксиологическое, ценностное. Парадоксы данного генеалогического толкования мы могли видеть выше. На рубеже 1920-30-х гг. Хайдеггер далеко не бесстрастно критиковал едва ли не всю современную ему «философию культуры» за безотчетную склонность к мышлению в категориях ценности. В «Европейском нигилизме» он, в противоположность ценностному, выдвигает эйдетическое (от эйдос) толкование культуры и мышления, которое возводит к греческой, платоновской, философии. Но буквально тут же обнаруживает и подспудную связь «эйдетического» мышления с мышлением ценностным («Учение Платона об истине»). Последнее возникает уже едва ли не вместе с идеализмом Платона. Поэтому платоновское понятие «пайдейи» оказывается для него, как и для Йегера, своего рода «камнем преткновения», не позволяющим двинуться дальше.

Следуя по стопам Пьера Адо, и его толкования античной философии как «практик» и «упражнений», Фуко, можно сказать, нашел иные возможности генеалогического понимания «культуры». Его «культура себя» пронизана «эпимелевтическими» и отчасти также «терапевтическими» коннотациями. Думаю, что его понимание культуры вполне заслуживает, чтобы быть охарактеризованным двумя этими прилагательными. Быть может, это и в самом деле лучше соотносится с комплексом представлений, которые существовали в эпоху эллинизма и поздней античности. Но то, что это созвучно запросам и поискам, идущим от современности, представляется не менее очевидным. Образование и культура, не выполняющие функции обращения к настоятельной потребности «заботы о себе» (включая и ту «спиритуализацию», о которой говорил Адо) должны быть едва ли не отброшены. Фуко всегда подчеркивал, что рассматривал в этом ключе и свою академическую деятельность: «Меня не интересует академический статус того, чем я занимаюсь, знание может изменить нас. Подобная трансформация *при помощи знания… очень близка эстетическому опыту*».

---

[1] См.: *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. М.: ГЛК, 1991. С. 602-603.

[2] См. об этом: Хоружий С.С.Античная забота о себе и практика исихазма: компаративный анализ (заметки на полях «Герменевтики субъекта» Фуко).



Э.С. Маркарян

ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ В АНТРОПОЛОГИИ США*

Понятие «культура» с полным основанием можно считать базовой и ключевой категорией антропологии США. Поэтому анализ потенциальных исследовательских возможностей и предпосылок, а также лимитов, которые несет в себе данная антропологическая традиция, для характеристики культуры как целостного объекта научного исследования и создания общей теории о выражающем ее классе явлений представляет значительный интерес. Именно подобная задача и ставится в настоящей статье.

По своему характеру она в определенной степени может быть отнесена к тому руслу историографических и науковедческих исследований, в которых при характеристике процессов научного развития широко используются эвристические возможности понятия «традиция». Сами же процессы все более начинают представляться в виде особых сменяющих друг друга и сосуществующих традиций[1] . В рамках этого исследовательского русла, которое обобщенно целесообразно назвать «традициология науки», возможна постановка весьма широкого круга задач. В частности, конкретные направления тех или иных областей знания требуется просматривать и сквозь призму соответствующих национальных научных традиций.

Одна из целей настоящей статьи состоит как раз в установлении определенных зависимостей, существующих между конкретными подходами к решению проблемы целостной характеристики культуры в антропологии США и некоторыми характерными для нее общими «глубинными» традициями. Специально подчеркнем, однако, что статья носит не только чисто историографический и науковедческий характер. В ней ставится также задача позитивного решения основных проблем, возникающих в ходе «традицио-логического» анализа рассматриваемых концепций антропологии США.

Оговоримся, что при использовании некоторых базовых терминов, принятых в американской науке, таких, как «антропология», «эволюция», мы нашли нецелесообразным переводить их на терминологию, употребляемую у нас в стране.

Идея культурологии в контексте антропологических традиций США

Давая общую оценку антропологической традиции США под углом зрения целостной характеристики культуры, следует, прежде всего, отметить, что именно в ее рамках была осуществлена первая достаточно развернутая попытка обоснования возможности и необходимости создания общей теории о классе культурных явлений. Эта попытка связана с именем Л. Уайта и с выдвинутой им идеей культурологии.

Хотя термин «культурология» употреблялся и прежде, он приобрел широкое распространение именно после основных публикаций Уайта, посвященных обоснованию науки о культуре как особом классе явлений. Поскольку культурологическая система взглядов Уайта

---

* Печатается по изданию: Этнология в США и Канаде. М.: Наука, 1989. С. 15-61.

[1] *Антонов А.Н.* Преемственность и возникновение нового знания в науке. М., 1985; *Степин В.С.* Научные революции как точки бифуркации в развитии знания // Научные революции в динамике культуры. Минск, 1987.

наиболее последовательно из всех существующих в антропологии США концепций выдвигает и рассматривает проблему целостного изучения культуры, целесообразно остановиться прежде всего на ней. В определенной степени она даже будет использована в статье в качестве познавательной призмы и точки отсчета при анализе и оценке состояния разработанности некоторых проблем, связанных с целостной характеристикой культуры в антропологии США.

Значение науки о культуре, по мнению Уайта, должно оцениваться не степенью конкретных разработок и завершенностью построений, а тем, что она раскрыла новую сферу явлений. Незавершенность построений в этой области знания, считает он, объясняется тем, что изучаемая ею сфера выделена в качестве самостоятельного объекта исследования совсем недавно [1].

Для обоснования культурологии как особой науки о культуре Уайт считал необходимым отграничить ее предмет и познавательные задачи от предметов и познавательных задач психологии и социологии. Психология, отмечал он, изучает реакции организма на внешние стимулы. Но она осуществляет это комплексно, не выделяя явлений культуры из всей совокупности факторов, воздействующих на человека и имеющих различную природу. Что касается социологии, писал Уайт, то она просто не способна отделить культурное от социального. Социология рассматривает культуру лишь в качестве аспекта (или побочного продукта) социальных взаимодействий, в то время как общество, по его мнению, есть функция культуры [2]. Поэтому, резюмирует Уайт, социология не может сделать культуру предметом специального исследования как особый класс явлений.

Интересно в этой связи сопоставить изложенную точку зрения Уайта с позицией А.Р. Рэдклифф-Брауна по тому же вопросу, в соответствии с которой отвергается сама идея самостоятельной науки о культуре. Причем книга, где она выражена, – «Естественная наука об обществе» – опубликована примерно в то же время, что и книга Уайта. Изучение культуры возможно не автономно, а лишь в контексте характеристики социальной системы, и поэтому, делает вывод Рэдклифф-Браун, следует говорить не о культуре, а о социальных системах [3].

Сопоставление этих, по существу, диаметрально противоположных позиций представляет интерес как соотношение взглядов не просто отдельно взятых исследователей, а представителей двух различных национальных антропологических традиций – культурной антропологии США и британской социальной антропологии. Идея культурологии вряд ли могла возникнуть в контексте британской антропологической традиции в силу именно того обстоятельства, что господствующая в ней установка ориентирует на изучение социальных систем, точнее, социальных структур как основного объекта научного исследования. Имея по своей природе социологический характер, эта установка не способствует выделению класса культурных явлений как самостоятельного объекта научного исследования. В этой своей характеристике социологии Уайт, несомненно, был прав.

Думается, что наука о культуре так же возможна, как и наука о социальной системе, обществе. То обстоятельство, что культура может быть понята лишь в контексте социальных систем, ни в коей мере не исключает возможности создания обобщающей науки о классе культурных явлений. С этой точки зрения выдвижение Уайтом идеи культурологии и попытка ее обоснования представляют чрезвычайно большой интерес. Потребность в специализированном изучении всего класса культурных явлений в рамках особой, обобщающей теории очень остро сказывается в наши дни.

Важно, однако, подчеркнуть, что культурантропологическая традиция США, создавшая определенные предпосылки для зарождения идеи культурологии, в то же время ни в коей мере не способствовала дальнейшему развитию данной идеи. Система взглядов Уайта оказала огромное воздействие на культурантропологическую мысль США 50 – 60-х годов. Но это было воздействием эволюционных принципов его концепции, символической, энергетической интерпретации культуры и ряда других ее сторон, но никак не идеи культурологии в собственном значении слова. На первый взгляд этот факт может показаться странным. Он был детерминирован некоторыми общими свойствами той же традиции, которая создавала условия для зарождения идеи культурологии. Эти

[1] *White L.* The science of culture. N.Y., 1949. P. 404.
[2] *Ibid*. P. 413.
[3] *Radcliffe-Brown A.R.* A natural science of society. Chicago, 1948.

свойства оказались весьма существенными факторами, препятствовавшими сколько-нибудь значительному развитию идеи культурологии на теоретической почве культурной антропологии США.

Для того чтобы выявить эти факторы, следует прежде всего учесть общие теоретические последствия превращения культуры с начала текущего столетия в центральный объект антропологических исследований в США. С одной стороны, это обстоятельство привело к многообразному, все более расширяющемуся изучению данного явления. Мы, по-видимому, не ошибемся, если скажем, что по длительности, систематичности, широте охвата и многотипности эмпирических и теоретических исследований культуры антропологической (этнологической, этнографической) традиции США, вне всякого сомнения, принадлежит пальма первенства. Но превращение культуры в центральную категорию американской антропологии имело и свои значительные познавательные издержки. Они выражались, в частности, в недооценке, а порой и просто игнорировании ряда узловых наук, которые очень важны для целостного понимания самого феномена культуры. К их числу принадлежат прежде всего понятия «общество», «социальная система», «социальная практика».

Недооценка этих категорий не могла не сказаться весьма существенным образом на развитии теоретических представлений о культуре, которые приобретали часто самодовлеющий, а порой явно гипертрофированный характер. Нередко понятие «культура» в традиционной для антропологий США теоретической перспективе разрабатывалось как равнозначное по своим познавательным функциям понятию «общество» или как даже более широкая категория по отношению к обществу. В социологии же США игнорировались возможность и необходимость специализированного изучения класса культурных явлений.

Выше уже говорилось о том, что для установления статуса культурологии Уайт стремился дифференцировать ее предмет и предмет социологии. Для обоснования культурологического знания это действительно очень важная, можно сказать, ключевая проблема. Думается, что неспособность Уайта правильно решить ее во многом и предопределила неудачу ученого в обосновании культурологии и установлении ее статуса в системе наук.

В своей последней посмертно изданной книге «Понятие культурных систем» Уайт утверждал, что культурология выступает в качестве более высокой ступени развития научной мысли, чем социологическое знание. «Понятие социального организма, – по его мнению, – обеспечивает мост, средство перехода от уровня социологической концепции к более высокому уровню – к культурологии» [1]. Уточняя предметы социологии и культурологии, Уайт пишет: «социология – наука о взаимодействиях человеческих индивидов и обществ, формируемых этим взаимодействием. Культурология же изучает взаимодействие не человеческих индивидов, а элементов культуры (обычаев, институтов, кодов, технологий, идеологий и др.). Таким образом, культурология выделяет в качестве объекта научного исследования особый класс явлений» [2].

Оценка Уайтом культурологии как более высокого по отношению к социологии уровня развития социальной мысли носит декларативный характер и, по сути дела, ничем не подтверждается. Подобным же образом интерпретируется им понятие социального организма лишь как средства перехода от социологической концепции к культурологической. В действительности данное понятие является таким же фундаментальным, постоянно действующим познавательным средством общественных наук, как и понятие «культура». Выработка последнего вовсе не ведет к замене понятия «социальный организм». Оно, как и понятие «общество» в его широком значении, под особым углом зрения призвано выразить совокупный субъект человеческой деятельности. Рассмотренные с этой точки зрения указанные понятия охватывают все поле общественной жизни людей. Несмотря на широту, понятие «культура» не может взять на себя функцию категории, отражающей это поле. Между тем Уайт постоянно тяготел к наделению его такой функцией, в чем состоит один из главных источников теоретических противоречий,

[1] *White L.* The concept of cultural systems. N.Y., 1975. P. 129.
[2] *Ibid.* P. 128-129.

характерных для его концепции. И не только Уайт, ибо в данном случае, как уже говорилось, выражается вполне определенная и очень влиятельная традиция антропологической мысли США.

Нельзя сказать, что теоретические издержки данной традиции не учитывались в обществознании США. Наоборот, порой предпринимались осознанные попытки ее преодоления. Весьма показательна с этой точки зрения совместная статья крупнейших для своего времени представителей антропологии и социологии США А. Кребера и Т. Парсонса «Понятие культуры и социальной системы». Цель статьи состояла в том, чтобы сблизить позиции антропологии и социологии по вопросу о соотношении культуры и общества и теоретически задать программу подобного сближения.

Авторы статьи начинают с констатации того факта, что между антропологами и социологами нет единства в использовании понятий «культура» и «общество». Отсутствие тесных контактов между антропологией и социологией, отмечают они, привело к семантическим, а также (что гораздо более важно) к теоретическим расхождениям. Далее Кребер и Парсонс указывают: существуют антропологи и социологи, которые все еще не видят необходимости проводить различия между культурой и обществом на том основании, что вся сфера человеческой деятельности является социокультурной. Но даже тогда, когда признаются эти различия, антропологи и социологи занимают разные позиции. Социологи обычно рассматривают системы культуры как нечто производное от социальной системы, антропологи же чаще всего считают социальную систему лишь частью более широкого целого – культуры [1].

То, что Тайлором и Боасом обозначилось как «культура», пишут они, Конт, Спенсер, Вебер и Дюркгейм называли обществом. При этом и те и другие имели ввиду в целом одно и то же, а именно, – аспекты человеческого поведения, которые не зависят от биологических закономерностей. Идея созидания, аккумуляции, трансмиссии культуры, независимой от биологической наследственности, являлась ключевой. Использование нерасчлененного понятия «культура – общество» при дифференциации антропологии и социологии продолжалось довольно длительное время, отмечают авторы. При этом не ощущалась необходимость расчленения названного понятия. Однако сейчас развитие знаний и дифференциация познавательных интересов достигли такого уровня, подчеркивают Кребер и Парсонс, что четкое различение рассматриваемых понятий стало крайне необходимым [2].

В культурологической концепции Уайта выражена именно эта познавательная потребность. Но одновременно данная концепция отразила отмеченные Кребером и Парсонсом антропологические традиции. Последние как раз и выступили в качестве одного из наиболее важных факторов, которые не позволили Уайту сколько-нибудь последовательно реализовать выдвинутую им плодотворную идею культурологии. Достаточно красноречиво об этом свидетельствует приведенная выше его позиция по вопросу о соотношении культурологического и социологического знания, ее противоречивость.

Для выявления истоков этой противоречивости обратимся к более обстоятельному рассмотрению того нерасчлененного понятия «культура – общество», о котором говорилось в статье Кребера и Парсонса. Авторы видели проблему лишь в том, чтобы дифференцировать данное понятие соответственно познавательным задачам антропологии и социологии. С этой целью ими было предложено, с одной стороны, использовать понятие «культура» в более узком смысле, выражающем передаваемые и созидаемые типы ценностей, идей и других символических систем как факторов, обусловливающих выработку человеческого поведения и продуктов деятельности людей. С другой стороны, они предложили термином «общество» («социальная система») обозначать системы отношений между индивидами и коллективами [3].

Подобное узкое понимание общества, общественного имеет свое реальное основание, ибо общим объектом специализированных социологических теорий выступают субъекты человеческой деятельности (индивиды и образуемые ими группы) и взаимоотношения между ними. Но не менее правомерным и необходимым является понятие «общество» в его широком значе-

[1] *Kroeber A., Parsons T.* The concept of culture of social system // Amer. Sociol. Rev. 1958. Vol. 23. P. 582.
[2] *Ibid*. P. 583.
[3] *Ibid*.

нии, целостно охватывающем всю сферу общественной жизни людей. Между тем Кребер и Парсонс полностью отказываются от построения понятия «общество» на данном уровне абстракции. Этот факт, отражая весьма влиятельную в западном обществознании тенденцию, не мог не иметь далеко идущих теоретических последствий. Кстати, они весьма ощутимо проявились и в британской социальной антропологии, в которой понятие «социальная система» используется в своем узком значении, будучи примерно равнозначным понятию «социальная структура» [1].

В результате сказанного игнорируется, по сути дела, уровень общей социологической теории, объектом которой выступают общество, общественная жизнь людей в целом, а не только система отношений между ними. Но для общественных наук значение понятия «общество» в этом смысле примерно то же, что значение понятия «организм» для наук биологических. В последних дифференциация различных сторон организма, скажем, аспектов морфологического и физиологического его рассмотрения, ни в коей мере не может служить основанием для отказа от самого понятия «организм». Точно так же должно обстоять дело и в общественных науках. И одна из наиболее важных специфических смысловых нагрузок понятия «социальный организм» – охарактеризовать общество на данном уровне абстракции. В этом состоит огромное интегративное значение рассматриваемой категории, соотносительное категории «организм» в биологии.

Теперь о значении указанного уровня рассмотрения общества для решения задачи выделения класса культурных явлений в качестве особого объекта научного исследования. Оно состоит в том, что этот класс явлений должен выделяться по отношению к более широкому целому, т. е. в данном случае по отношению к общему полю общественной жизни людей, и в соотношении с другими образуемыми ею фундаментальными классами явлений.

Как мы помним, Уайт утверждал, что культурология изучает взаимодействие не человеческих индивидов, а элементов культуры (обычаев, институтов, кодов, технологий, идеологий). Эта мысль Уайта заслуживает самого пристального внимания, ибо им действительно намечается путь к правильной дифференциации социологического и культурологического знаний. Но лишь намечается. Уайт сам блокирует дальнейшее продвижение вперед к решению проблемы, отказавшись от использования понятия общества в широком смысле слова и создания тем самым весьма существенной теоретической вакуумной зоны в своей системе взглядов.

Уайт не учитывал того, что современная социологическая теория строится на двух качественно различных уровнях: общем и специализированном. Говоря о социологии, он, по сути дела, имел в виду лишь второй уровень, на котором объектом исследования выступают индивиды, образуемые ими группы и взаимоотношения между ними, и рассматривал объект культурологии лишь в соотношении с этим уровнем. Причем для того, чтобы правильно решить проблему соотношения социологического и культурологического знаний в этом плане, следовало не устанавливать отмеченную выше ложную иерархию между ними («низший», «высший» уровни), а рассматривать их как два одинаково правомерных и равноправных плана членения общественной жизни. В арсенале же понятийных средств Уайта отсутствовала категория, способная целостно выразить эту жизнь, что не давало ему возможности рассматривать соотношение культурологической теории с общей социологической теорией. Оно же является принципиально иным по сравнению с соотношением культурологии и специализированной социологии. Ведь общая социологическая теория делает объектом своего исследования общественную жизнь в целом, в единстве всех образующих ее классов элементов, культурология же выступает одним из видов специализированных теорий обществознания.

Потребность в создании подобных теорий возникла относительно недавно. В прошлом, в период теоретического самоопределения общественных наук, основная задача состояла в том, чтобы сделать объектом научного исследования сам класс общественных явлений в целом, установить их общую природу и закономерности развития. По мере того как достигался прогресс в ее решении, на повестку дня выдвигалась другая задача – выделение в качестве особых объектов научного ис-

[1] См. об этом: *Веселкин Е.А.* Кризис британской социальной антропологии. М., 1977. С. 79.

следования различных фундаментальных классов элементов, образующих общественную жизнь людей. Потребность в создании культурологии возникла именно на данном этапе.

Для того чтобы четко представить себе, какие новые проблемы в исследовании культуры выдвигает идея культурологии, остановимся на вопросе об исходных условиях создания научной теории о том или ином классе явлений, фундаментальных задачах, которые она призвана решить при выделении своего объекта изучения. Уяснение этого вопроса позволит выработать четкие критерии оценки не только культурологической концепции Уайта, но и общей научной традиции в исследовании культуры, которая породила данную концепцию.

Создание научной теории о том или ином классе явлений становится возможным благодаря вскрытию инвариантных специфических свойств этих явлений, способных синтетически выразить их существенные особенности. Лишь благодаря этому можно решить три исходные, органически связанные между собой задачи создаваемых теорий при выделении их объектов. Одна из задач сводится к интеграции изучаемых явлений в качестве однопорядковых объектов в рамках общего класса, другая – к дифференциации данных явлений по отношению к другим классам явлений в рамках совокупно образуемой ими общей системы. Наконец, третья задача предполагает теоретическое обеспечение сопоставимости и соизмеримости рассматриваемых явлений со структурными и функциональными подобиями в иных системах и на иных уровнях организации материи.

Приложение отмеченных задач и требований к сфере исследования класса культурных явлений дает возможность не только ощутимо представить те принципиально новые проблемы, которые встают в связи с задачей создания культурологической теории, но и выявить потенциально заложенные в ней интегративные возможности. Начнем с первой задачи – интеграции культурных явлений в рамках единого класса.

Задача создания обобщающей теории культуры всегда сталкивалась с весьма значительными трудностями в силу удивительной многоликости и всеохватывающего характера данного феномена. Ведь культура как бы разлита по всему телу социального организма и проникает буквально во все его поры. Поэтому даже при постановке обобщающих задач чаще всего выделялись отдельные параметры и в центре внимания оказывались частные свойства сферы данного феномена, причем нередко вычленяемые параметры противопоставлялись друг другу. Обычно выделялись групповой, личностный, стереотипный, творческий, художественный, кроме того, в последние десятилетия – информационный параметры культуры.

Одна из главных задач культурологической теории состоит как раз в том, чтобы суметь интегрировать и пропорционально выразить фундаментальные параметры культуры, выделить адекватно отвечающие этой задаче инвариантные свойства. Если рассмотреть под таким углом зрения концепцию Уайта, то нетрудно убедиться в том, что она не отвечает выдвинутому требованию. Уайт однозначно отождествлял культуру с традицией, т.е. с принятыми в группах стереотипами деятельности, и последовательно игнорировал личностные параметры культурных явлений. Это придавало односторонний крен его концепции и обусловливало очень серьезные ее противоречия.

«Культура, – писал Уайт, – должна объясняться в присущих ей терминах, и, хотя это может показаться парадоксальным, непосредственным объектом изучения человечества оказывается вовсе не человек, а культура. Наиболее реалистическая и научно адекватная интерпретация культуры может быть достигнута в том случае, если мы отвлечемся от существования человека» [1]. Хотя культура реально вне людей не существует, в культурологическом/ исследовании, считал Уайт, ее следует рассматривать без обращения к индивидам.

Данная мысль заслуживает специального анализа, ибо в ней выражены как наиболее сильные, так и слабые, уязвимые стороны его концепции. Основной ее пафос состоял в том, чтобы целостно выделить культуру в качестве особого объекта научного исследования. Для решения этой задачи следует абстрагироваться от человеческих индивидов, но лишь в определенном плане, в определенной степени, а не так, как это делал Уайт. Задача состоит в том, чтобы суметь аб-

[1] *White L.* The science of culture. P. 141.

страгировать класс культурных явлений от другого класса элементов общества, который выступает общим объектом специализированного социологического исследования. Имеются в виду субъекты человеческой деятельности (индивиды и образуемые ими группы), но не личностные параметры культуры! Общий класс культурных явлений не может быть выделен без личностных свойств культуры. Именно это очень важное обстоятельство не учитывал Уайт. Итак, абстрагироваться следовало от индивидов как элементов класса субъектов человеческой деятельности (их в определенных ракурсах изучают психология и социология), а не от присущих им как личностям индивидуальных свойств культуры. Уайт же вместе с водой выплеснул и ребенка, обеднив тем самым в весьма значительной степени объект культурологического исследования.

И здесь опять никуда не уйти от стержневой проблемы соотношения культурологического и социологического знаний. Определенный шаг в направлении верного ее решения, как мы помним, Уайт сделал. И в этом его большая заслуга. Но за сим не последовали решающие шаги. И это не случайно! Требовались постановка и решение особой, чрезвычайно существенной проблемы системного анализа общественной жизни – проблемы установления ее элементного состава, т. е. установления тех фундаментальных классов элементов, из которых слагается, образуется эта жизнь. Сама логика обоснования идеи культурологии и построения общей теории культуры настоятельно выдвигает на повестку дня эту проблему. Ключом же к ее решению является построение соответствующей системной многомерной модели общества.

Для того чтобы сделать понятным сказанное, напомним: построение научной теории о том или ином классе явлений становится возможным в том случае, когда выдвигаются принцип и критерий интеграции данных явлений, с одной стороны, и их дифференциации по отношению к другим классам явлений, образующих рассматриваемую систему, т.е. в данном случае общество, – с другой. Эта двуединая задача Уайтом даже не была поставлена, что также совершенно не случайно.

Данный пробел был закономерно обусловлен, в частности, отмеченной выше теоретической вакуумной зоной в системе взглядов Уайта и в культурантропологической традиции США в целом. Эта зона, как уже отмечалось, связана с разработкой понятий «общество», «социальная система» как категорий, призванных выразить общественную жизнь в целом, в единстве всех образующих ее классов элементов. Использовавшиеся в культурной антропологии США многомерные схемы социальной реальности, чаще всего заимствованные из социологии, были не способны помочь в решении задачи абстрагирования класса культурных явлений и его дифференциации по отношению к другим классам явлений социальной реальности. Это относится и к наиболее широко использовавшейся схеме подобного рода, выраженной в понятиях «культура», «социальная система», «личность» [1].

Проблема пропорционального синтеза нередко противопоставляемых друг другу надличностных и личностных массивов культуры имеет ключевое значение для культурологической теории.

Но для такого синтеза требуется не только абстрактный учет этих двух одинаково важных компонентов системы культуры и установление их функций в общем процессе развития данной системы. Необходимым теоретически цементирующим условием рассматриваемого синтеза является адекватная его задачам общая характеристика культуры. Иначе говоря, данная характеристика должна быть в равной мере спроецирована как на групповые, так и на индивидуальные субъекты человеческой деятельности и способна создавать предпосылки для органической связи, сопряжения этих единиц деятельности под специфическим культурологическим углом зрения. Для этого же она, в свою очередь, должна оказаться способной взаимно увязывать в единую систему все без исключения манифестации культуры (в их сопряжении к соответствующим звеньям деятельности) безотносительно к тому, выражены ли они в интериорных состояниях психики, в поведенческих актах или же в объектированных вовне продуктах активности людей.

[1] *Markarian E.S.* The concept of culture in the system of modern science // The concept and dynamics of culture / Ed. B. Bernardi. The Hague, 1977.

Если мы под этим углом зрения проанализируем характеристику культуры, даваемую Уайтом, то нетрудно убедиться, что она не отвечает указанным требованиям. Положительной стороной подхода Уайта было его стремление обосновать объективный характер знаний о культуре. В частности, он неоднократно выступал против получивших, начиная с 30-х годов, широкое распространение в антропологии США субъективистских тенденций, отрицавших объективное содержание понятия «культура», соответственно которым оно является лишь удобной методологической абстракцией. Он справедливо подчеркивал, что это понятие является абстракцией не в большей мере, чем любое другое [1]. Но самому Уайту не удалось предложить сколько-нибудь убедительную характеристику культуры, отвечающую потребностям построения культурологической теории.

Ключ к пониманию культуры как особого класса явлений Уайт усматривал в символической природе человеческого поведения. Ссылаясь на то, что человекообразные обезьяны способны создавать простейшие орудия, Уайт задавал вопрос: почему же обезьяны не обладают культурой, по крайней мере материальной? Объяснение этого факта отсутствием сознания казалось ему совершенно недостаточным. По его мнению, фундаментальная специфика, характерная для процессов создания и использования орудий человеком, состоит в том, что это постоянно обогащающийся поступательный процесс, предполагающий определенные условия закрепления и накопления коллективного опыта. Обусловлена же специфика способностью людей к созданию особых знаковых средств-символов. Истоки такой способности Уайт связывал с наличием у человека членораздельной речи, языка. Именно этот признак отсутствует у обезьян [2]. Поскольку человеческое поведение зависит от использования символов, то Уайт делает вывод, что, символ лежит в основе культуры. Таким образом, если материальная техника и технология, по Уайту, являются факторами, определяющими все остальные подсистемы культуры (социальную и идеологическую), то символ выступает в качестве общего сущностного признака класса культурных явлений.

Роль особой системы знаков – символов, которыми оперируют люди в процессе их общественной жизни, – действительно чрезвычайно велика. Высоко оценивая их значение, Уайт, безусловно, прав. Но достаточно ли выделение данного свойства культуры для ее общего культурологического определения? Конечно, нет. Указание на способность людей оперировать символами констатирует определенное, достаточно развитое состояние культуры. Почему, в силу каких причин возникло данное состояние, почему именно люди, а не иные группы живых существ оказались способными к подобной символической деятельности? На эти вопросы концепция Уайта не дает ответа. Между тем они принципиально важны для культурологической характеристики культуры, предполагающей и ее генетическое объяснение.

Для того чтобы отвечать этому условию, общая культурологическая характеристика класса культурных явлений должна быть функциональной и последовательно спроецированной на процессы осуществления человеческой деятельности. Иначе говоря, она должна быть основанной на выделении той фундаментальной, общей функции, которую призвана выполнять культура в процессах осуществления деятельности людей. При этом каждому специфическому, социально детерминированному проявлению человеческой деятельности должны соответствовать определенные элементы культуры. При подобном подходе общая характеристика культуры естественным образом будет учитывать способность людей оперировать символами, но не сводиться к ней.

В связи со сказанным вновь обратимся к приведенной выше плодотворной мысли Уайта о том, что культурология (в отличие от социологии) изучает взаимодействие не человеческих индивидов, а элементов культуры (обычаев, институтов, кодов, технологий, идеологий и т. д.). Что же такое эти перечисленные и множество других явлений, которые эмпирически и интуитивно давно уже причисляются к сфере культуры? Уайту так и не удалось сформулировать фундаментальный критерий, на основании которого можно было бы выделить отмеченные им явления в качестве однопорядковых, сопоставимых по определенному инвариантному основанию класса объектов, хотя общая логика его

[1] *White L.* The science of culture. P. 97.
[2] *Ibid.* P. 42-44.

рассуждений, казалось бы, подводила его к нему. Думается, что плодотворно решить эту задачу без последовательного использования функционального подхода в принципе невозможно, ибо лишь он несет в себе достаточные для данной цели интегративные возможности. Постараемся доказать это.

Класс культурных явлений – не что иное, как сложнейшая, удивительно многоликая, специфически характерная для людей система средств, благодаря которой осуществляется их коллективная и индивидуальная деятельность. Через эти средства стимулируется, мотивируется, программируется, координируется, исполняется, физически обеспечивается, социально воспроизводится активность людей, организуется, функционируют и развиваются человеческие объединения любого уровня. Всем явлениям культуры, рассмотренным с данной точки зрения, присуща общая функция – служить в качестве особых, надбиологически выработанных средств человеческой деятельности. Обобщенно же выразить эти средства можно с помощью понятия «способ (технология) деятельности».

Следует отметить, что в мировой литературе попытки функциональной трактовки культуры предпринимались неоднократно. Но чаще всего идея интерпретации культуры как системы средств, инструментов, способов человеческой деятельности (поведения) лишь постулировалась без должного обоснования. В ряде случаев и такой подход в эмпирическом исследовании давал плодотворные результаты, ибо позволял взглянуть на культуру не только широко, но и процессуально, взятую в динамике. Об этом свидетельствует, в частности, система взглядов Дж. Стюарда, одного из наиболее влиятельных представителей антропологии США. Он характеризовал культуру как совокупность способов поведения, которые социально передаются от поколения к поколению благодаря научению [1]. Следует, однако, учесть, что подобная характеристика, если ограничиться ею, оказывается совершенно недостаточной, как только ставится задача осмысления природы данного феномена в общем контексте общественной жизни людей. Ведь функциональная интерпретация культуры выдвигает на повестку дня целый ряд сложных и весьма слабо разработанных теоретических проблем (на некоторых из них мы уже останавливались выше). Достаточно вспомнить проблему дифференциации класса элементов культуры от других классов элементов, образующих общественную жизнь людей.

Но исходным для функциональной интерпретации культуры является вопрос, связанный с характеристикой самого понятия «способ деятельности (поведения)». И это естественно, ибо посредством данного понятия как раз и определяется в данном случае культура. Став в XX в. одним из важнейших и широко используемых в науке и практике понятий, оно вместе с тем в общетеоретическом плане разработано слабо. Мы попытались показать, что культурологический подход открывает принципиально новые эвристические возможности в решении задачи широкомасштабного осмысления данной категории, а также очень близкого ей понятия «технология» [2].

Понятие «способ деятельности» часто трактуется весьма узко и усеченно. Об этом можно судить, например, по работе А. Кребера и К. Клакхона, в которой даны обстоятельная сводка и анализ различных определений культуры. В ней функциональный подход отвергается как якобы чисто психологический. По мнению авторов, при использовании данного подхода культура в ее объективированных формах попросту исчезает [3]. Основанием же подобной трактовки функционального подхода как раз и выступает отмеченная ограничительная трактовка понятия «способ поведения, деятельности», в соответствии с которой оно рассматривается лишь как совокупность умений и навыков.

Кребер и Клакхон, отвергая психологически интерпретируемый функциональный подход к культуре, не учитывали того, что ее функциональная характеристика может быть дана с принципиально иных теоретико-методологических позиций. Для этого прежде всего требуется преодоление указанного усеченного истолкования рассматриваемого понятия. Оно может быть достигнуто благодаря включению в него не только умений и навыков, но и объективированных, опредмеченных продуктов человеческой деятельности. Реальные способы человеческой

[1] *Steward J.* Theory of cultural change: The methodology of multilinear evolution. Urbana, 1955.
[2] *Маркарян Э.С.* Теория культуры и современная наука. М., 1983.
[3] *Kroeber A., Kluckhon C.* Culture: A critical review of conceptions and definitions. Cambridge (Mass.), 1952. P. 57-58.

деятельности обычно предполагают органическое сочетание подобных объективированных средств со средствами иного рода, выражающими умения, навыки, способности использования этих объективированных форм [1]. Тем самым понятие надбиологически выработанных средств деятельности призвано выразить элементарные единицы культурологического анализа, т. е. с его помощью можно охватить и выразить все без исключения проявления культуры.

На наш взгляд, именно средства человеческой деятельности являются элементарными единицами – носителями функций культуры. Как известно, существует мнение, согласно которому в качестве таких единиц выступают институты. Это мнение выразил Б. Малиновский [2] – один из немногих авторов, у которых имеется достаточно развернутое обоснование функциональной интерпретации культуры.

Думается, что с точки зрения принципов функциональной теории культуры институты являются лишь частным, социорегулятивным проявлением специфических средств человеческой деятельности. Помимо социорегулятивных механизмов в их внутриобщественных и межобщественных измерениях, иначе говоря, интрасоциорегулятивных и интерсоциорегулятивных механизмов, эти средства охватывают качественно другой обширный класс культурных явлений. Это материально-технологические исполнительные механизмы человеческой деятельности, в частности механизмы освоения и преобразования биофизической среды.

Далее, принципиально важно отметить, что плодотворность обобщений и выводов функциональной теории культуры находится в прямой зависимости от степени и характера использования понятий «человеческая деятельность» и органически сопряженного с ним понятия «социальная практика». Ведь именно благодаря актуализации заложенных в них познавательных возможностей может быть теоретически задано широкое процессуальное поле, выраженное в совместной, кооперированной человеческой деятельности. Суть проблемы состоит в том, что функции культуры в их целостности и многогранности, а тем самым и ее общая природа могут быть в принципе должным образом выявлены и осмыслены лишь при наличии средств, способных теоретически обобщенно выразить процессуальное поле общественной жизни.

Отметим в этой связи, что основные недостатки функциональной интерпретации культуры Б. Малиновского обусловлены прежде всего отсутствием в системе его взглядов адекватных познавательных средств, способных обеспечить решение этой задачи. Отсюда, в частности, проистекают сведение им функций культуры к удовлетворению потребностей индивидов и соответственно фактическое игнорирование особого класса теоретических проблем, связанных с непосредственным удовлетворением потребностей в поддержании целостности самого социального организма как особого образования [3]. Корни антиисторизма Малиновского также во многом обусловлены отмеченным фактором. Особо следует обратить внимание на недопустимость довольно часто имеющего место однозначного сопряжения функциональной интерпретации культуры лишь с задачами исследования механизмов функционирования общественной жизни. Объектом функциональной теории культуры в равной мере выступают механизмы развития этой жизни.

Познавательные средства, способные процессуально выразить отмеченное широкое поле общественной жизни людей, совершенно недостаточно разработаны и в антропологии США. Это обусловлено, в частности, гипертрофированным вниманием к понятию «культура», приведшему к недооценке разработки категорий «общество» в широком значении слова, «человеческая деятельность», «социальная практика» и др., о чем уже говорилось выше при анализе концепции Уайта. В свою очередь, это резко лимитировало возможности целостной функциональной характеристики культуры.

Рассмотренные с такой точки зрения исходные принципы исторического материализма заложили исключительно плодотворные предпосылки для подобной характеристики [4]. Их

[1] *Маркарян Э.С.* Теория культуры… С. 119.
[2] *Malinovski B.* Scientific theory of culture and other essays. Chapel Hill, 1944.
[3] *Маркарян Э.С.* Теория культуры… С. 65.
[4] Там же, С. 37-58.

значение состоит, прежде всего, в том, что они создают ту необходимую для целостного функционального осмысления культуры теоретическую перспективу исследования общественной жизни, о которой говорилось выше. Суть вопроса состоит в том, что эти принципы позволяют выразить не просто отдельные сегменты общественной жизни, а все ее процессуальное поле, которое выражается в кооперированной человеческой деятельности.

Реальные предпосылки, из которых исходили при построении системы своих взглядов К. Маркс и Ф. Энгельс, нашли выражение в понятиях человеческой деятельности и социальной практики. Достаточно вспомнить их мысли, высказанные в «Немецкой идеологии». Там указывалось, что предпосылки, с которых они начинали, не произвольны, они – не догмы, а действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Значение данных мыслей состоит в том, что они, позволяя выразить общественную жизнь в полном объеме как целостную, динамическую систему, источник самодвижения которой заключен в деятельности самих индивидов, создают исходную теоретическую основу для широкой функциональной интерпретации культуры как особого класса явлений и его дифференциации по отношению к другим фундаментальным классам явлений общественной жизни [1]. Отталкиваясь от рассматриваемых мыслей, мы предложили системный принцип такой дифференциации.

Выше при соотношении социологической и культурологической исследовательских ориентаций мы выделили две проекции анализа общественной жизни, образуемые путем ее рассмотрения сквозь призму объектов человеческой деятельности и средств ее осуществления. Для того чтобы придать схеме логическую завершенность, необходимо выделить и третью группу элементов, которая в органическом соединении с двумя первыми образует реальные процессы общественной жизни, – различные сферы человеческой деятельности. Каждый из таких элементов характеризуется нерасторжимым единством трех составляющих: определенного множества координированно действующих индивидов, объекта приложения их совместных усилий и соответствующих средств, благодаря которым активность индивидов организуется, осуществляется и воспроизводится (т. е. элементов культуры).

По сути дела, понятие «сфера деятельности» призвано выразить далее не разложимую в данном теоретическом контексте простейшую целостную единицу общественной жизни. Она несет все необходимые для нее структурные составляющие, но лишь применительно к осуществлению отдельных социальных функций – экономической, научной, здравоохранительной и др. Само собой разумеется, что каждая из этих функций и единиц ее носителей может быть представлена более дробно или, наоборот, агрегированно. Общая же системная модель общественной жизни людей может быть получена благодаря структурной и функциональной теоретической интеграции рассматриваемого класса элементов. Ведь общественная жизнь – это непрекращающийся процесс совместной деятельности множества человеческих индивидов, которые, образуя различного рода групповые объединения, направляют свои кооперированные усилия на решение всевозможных задач посредством использования особой системы средств.

Такая характеристика общественной жизни и дает основание для выделения ее фундаментальных групп элементов. Огромное значение идеи культурологии Уайта в том и состоит, что она выражает необходимость преодоления односторонней и, как правило, стихийно возникавшей в прошлом специализации в изучении отдельных проявлений культуры в рамках частных дисциплин. Правильно было бы назвать эту задачу интегративной специализацией. Но решить ее, как мы попытались показать выше, не удалось прежде всего именно в силу того, что не была решена должным образом другая, предпосылочная задача – дифференциации класса культурных явлений по отношению к другим фундаментальным классам общественной жизни.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 7-544.

Отмеченная Кребером и Парсонсом традиция отождествления культуры и общественной жизни людей и их недифференцированного рассмотрения оказалась очень живучей в антропологии США. Типичным примером живучести этой традиции можно считать монографию Д. Каплана и Р. Маннерса «Теория культуры». Обсуждая многие достаточно важные проблемы указанной области знания, выдвинутые перед культурной антропологией этапом неоэволюционизма, авторы практически полностью оставили вне своего поля зрения принципы абстрагирования класса культурных явлений как особого объекта научного исследования [1]. Или другой пример. Книга М. Харриса «Культурный материализм» имеет подзаголовок «борьба за науку о культуре» [2]. Но, несмотря на эту целевую установку, идея культурологии как науки об особом классе общественных явлений, а тем самым и проблема принципов вычленения данных явлений из системы общественной жизни и в работе М. Харриса обойдена стороной. Традиционный для культурной антропологии США подход к исследованию культуры характерен и для тех обобщающих работ, которые посвящены ее рассмотрению в процессе исторического изменения. Весьма типичной в этом отношении можно считать монографию М. Хогден «Антропология, история и культурные изменения» [3].

Эвристическое значение дифференциации класса культурных явлений от других классов явлений общественной жизни посредством выработки ее многомерной системной модели чрезвычайно велико и многогранно. В частности, ее можно считать ключом к таким сложнейшим теоретическим проблемам, возможность решения которых вообще ставилась под сомнение в антропологии США. К ним, например, по мнению А. Кребера, относится проблема соотношения социального и культурного применительно к социальной структуре. Одним из наиболее непонятных и ставящих в тупик вопросов, писал он, является вопрос о том, каким образом социальная структура может быть одинаково и «социальной» и «культурной», в то время как никто этого не скажет про религию или искусство. Такое двустороннее социально-культурное значение системы социальных отношений, продолжает автор свою мысль, является аномалией научной логики, но эмпирически это факт. Возможно ли вообще логическое обоснование такого положения вещей? – спрашивает Кребер [4].

На наш взгляд, данная задача поддается научному решению, но лишь средствами многомерного системного подхода, связанного с использованием различных познавательных планов (проекций), посредством которых обозревается общественная жизнь. Обобщая все возможные и возникающие при этом познавательные ситуации, можно сформулировать определенный системный принцип многомерности познания. Его суть – в выдвижении угла зрения, проекции обозрения целого и входящих в него классов элементов. Подобная познавательная призма позволяет соответственно критериям вычленения того класса элементов, под углом зрения которого рассматривается целое, абстрагировать его составляющие, подпадающие под эти критерии, какому бы классу элементов они ни были присущи.

Критерии определения исследуемых классов объектов оказываются как бы теоретическим «магнитом», притягивающим все отвечающие данным критериям явления. Так, соответственно критериям, которые несет в себе культурологическое рассмотрение общества, к культуре следует относить лишь те ее составляющие, которые могут быть интерпретированы в качестве надбиологически выработанных средств осуществления человеческой деятельности.

Проанализируем в свете сказанного социальную структуру как систему отношений под социологическим и культурологическим углом зрения. Рассмотренные в одной (социологической) проекции, акцентирующей внимание на субъектах человеческой деятельности (как особом классе элементов общества), отношения между ними могут быть охарактеризованы как собственно социальные явления. С культурологической же точки зрения эти же самые отношения могут быть представлены как составляющие культуры, т.е. интерпретированы в качестве особого подкласса надбиологически выработанных средств человеческой деятельности. Ведь

[1] *Kaplan D., Manners R.* Culture theory. Englewood Cliffs, 1972.
[2] *Harris M.* Cultural materialism: The struggle for science of culture. N.Y., 1979.
[3] *Hogden M.T.* Anthropology, history and cultural change. Tuscon, 1974.
[4] *Kroeber A.* The nature of culture. Chicago, 1952.

отношения между людьми самого разного уровня функционально вполне могут быть интерпретированы в качестве подобных средств. В одном случае они могут выступать как исходные детерминанты человеческой деятельности (например, производственные отношения), в другом – выполнять соционормативные функции (например, юридические или моральные отношения).

Подобный подход создает новые возможности в исследовании такого всепроникающего феномена, каким является культура. Становится все более очевидным, что аналитически целостное вычленение данного феномена возможно лишь в результате рассмотрения его в качестве особого измерения общества. К такому выводу стал приходить и сам Кребер [1]. Но для этого требуются особые познавательные средства, и прежде всего использование принципов многомерности познания социокультурной действительности.

В отличие от одномерного ее рассмотрения с характерным для него жестким делением определенных явлений на культурные и не относящиеся к ним, предложенный подход рассчитан на то, чтобы придать познавательному процессу значительно большую гибкость. Живые системы настолько сложны и многолики, что никак не могут быть уложены в однозначно интерпретированные жесткие схемы. Поэтому они требуют выработки соответствующих этой сложности и многоликости адекватных познавательных средств, функцию обобщения которых и призван осуществлять системный многомерный подход.

Суть проблемы состоит в том, чтобы при исследовании класса культурных явлений сохранить их специфику и не дать им раствориться в общественной жизни, как часто случается. Гарантией этого оказывается четкая системная формулировка критерия выделения данных явлений в особый класс объектов. Подобная формулировка как раз и призвана стать исходным условием реализации идеи культурологии в том собственном значении этого слова, которое было придано ему концепцией Уайта. Реализация данной идеи, однако, как мы попытались показать, пока что весьма существенно блокируется некоторыми общими глубинными теоретическими установками антропологических традиций США.

Проблема целостности культуры в свете задачи сравнительного анализа социокультурной и биологической эволюции

Как уже было сказано, критерий интеграции класса культурных явлений и их дифференциации по отношению к иным классам общественных явлений призван одновременно обеспечивать осуществление и третьей фундаментальной задачи культурологической теории при выделении ее объекта. Дело в том, что при правильной формулировке данного критерия он одновременно оказывается критерием сопоставимости культурных явлений с их структурными и функциональными подобиями в мире природы. Проведенный выше анализ проблемы общей характеристики культуры как объекта культурологии оказался бы явно неполным без рассмотрения указанного аспекта. Отметим, что он чаще всего игнорировался в мировой практике теоретико-культурных исследований, несмотря на его огромную значимость. До последнего времени основные усилия в области культуроведения в целом направлялись на то, чтобы обосновать культуру как сугубо искусственное образование, плод процессов разумной, целенаправленной деятельности людей, противоположных стихийным, естественным процессам природы. Что касается обоснования материального единства культуры и природы, поисков их подобий, то такая проблема практически оказывалась вне поля зрения (за редким исключением). И это вполне соответствовало традициям односторонне дифференциального развития наук об обществе и природе, культивировавшихся в течение длительного времени.

Качественно иная ситуация стала складываться в наши дни – в период начавшихся процессов интегративного взаимодействия общественных и естественных наук. В этих условиях проблема сопоставимости и соизмеримости культурных и природных явлений превращается в одну из центральных и ключевых в культурологической теории. С точки зрения системати-

---

[1] *Ibid*. P. 118, 120, 135.

ческого построения этой теории ее решение знаменует создание очень важного звена, призванного выразить материальное единство культуры и природы. Данное теоретическое звено как с логической, так и содержательной точек зрения не менее важно, чем звено, обеспечивающее объяснение специфики культуры. Их функциональное равноправие и соотносительность вытекают из равноправия и взаимодополнительности инвариантных и вариативных свойств мира.

С рассматриваемой точки зрения характерные для антропологии США научные традиции комплексного изучения физических и социокультурных аспектов проблемы человека, его происхождения и дальнейшего развития представляют большой интерес. Он обусловлен тем, что указанные традиции в той или иной форме стимулировали многоплановый поиск определенных инвариантных свойств культуры и природы, характерных для них подобий. И, несмотря на то обстоятельство, что подобный поиск нередко приводил к вульгарным натуралистическим построениям, антропологической мыслью США выдвинуто на повестку дня немало реальных, заслуживающих пристального внимания проблем. Особенно это относится к периоду возрождения интереса к идее эволюции, приведшего, в частности, к выработке очень влиятельного в американской антропологии культурно-экологического направления. Для данного направления отмеченные традиции комплексного изучения физических и социокультурных характеристик создали благоприятные условия, способствовавшие развитию исследований на стыке наук о природе и обществе.

В рамках одной статьи невозможно сколько-нибудь полно охарактеризовать эти исследования даже в интересующем нас аспекте, связанном с задачей построения культурологической теории и соответственно целостной характеристики культуры. Поэтому мы остановимся лишь на некоторых наиболее существенных проявлениях рассматриваемых процессов. С этой целью выделим прежде всего три характерных для антропологии США плана исследования культуры, потенциально имеющие большое значение для целостной ее характеристики: адаптивный, термодинамический планы, а также план общего сравнительного анализа биологической и культурной эволюции.

Выдвижение и многостороннее исследование культуры как особого адаптивного механизма человеческой деятельности, бесспорно, является одной из значительных научных заслуг антропологической мысли США. «Культура: адаптивное измерение человека» – это заглавие одного из сборников статей ряда ведущих американских антропологов можно считать программным для данного направления поиска [1].

В США опубликовано множество работ, написанных в этом ключе. Общей питательной почвой для них явился прогресс в развитии представлений об обществе как специфической самоорганизующейся системе, связанный прежде всего с возникновением кибернетики, теории систем, теории информации. Непосредственным же основным руслом, в рамках которого развивалась идея сопряжения характерных для людей адаптивных процессов с понятием «культура», явилось отмеченное культурно-экологическое направление в антропологии США. Научное значение этой идеи весьма многогранно. В частности, она сыграла большую роль в борьбе против достаточно широко распространенных в американской антропологии откровенно натуралистических, биологизаторских тенденций в понимании адаптивных процессов в обществе. Это было обусловлено самой природой культуры, которая, как бы различно ни интерпретировалась, так или иначе обычно призвана концентрированно выразить специфические свойства людей, их деятельности. Типичными в указанном отношении можно считать работы таких известных американских антропологов, как Дж. Стюард, Д. Беннетт, М. Салинс.

Значение рассматриваемой проблемы для целостного исследования культуры и построения культурологической теории достаточно очевидно. Ведь адаптация есть фундаментальное свойство живых самоорганизующихся систем, выражающее их способность приводить себя в соответствие со средой для самосохранения. Поэтому интерпретация культуры в качестве специфического адаптивного механизма несет в себе большие обобщающие потенции.

---

[1] *Culture*: Man's adaptive dimension / Ed. M. Montagu. N. Y., 1968.

Любопытно отношение Уайта к адаптивной функции культуры. Создавая свою культурологическую концепцию, он первоначально приблизился к адаптивной интерпретации культуры, рассматривая ее как инструмент сохранения и поддержания общественной жизни людей. Однако впоследствии, исследуя негативные аспекты в развитии культуры после неолитической революции и особенно в современную эпоху, Уайт, по сути дела, отошел от адаптивной интерпретации культуры. Более того, он стал расценивать культуру как автономную неуправляемую и во многом враждебную людям силу, как образование, развивающееся по своим собственным законам [1].

Столь радикальное изменение во взглядах Уайта объясняется, прежде всего, тем, что идея адаптивной интерпретации культуры была воспринята им скорее внешне и не подкреплялась достаточно основательным уяснением действия законов самоорганизующихся систем, важнейшим свойством которых на уровне организации жизни, как уже было сказано, выступает адаптация. Нет никаких оснований отказываться от адаптивной трактовки культуры исходя из противоречивого характера ее развития, ибо сама адаптация есть весьма противоречивый процесс.

Но и те представители антропологии США, которые последовательно придерживались адаптивной трактовки культуры, нередко оказывались неспособными целостно выявить обобщающие теоретические потенции, заложенные в этой трактовке. В качестве примера можно привести широко известные культурно-экологические взгляды Дж. Стюарда и М. Салинса. Дело в том, что и тот и другой склонялись к ограничительному рассмотрению адаптивных функций культуры. Салинс практически сопрягал осуществление этих функций лишь с процессами «специфической эволюции», т.е. с процессами приспособления к конкретно данной среде (более подробно об этой концепции см. ниже), фактически не распространяя их на уровень «общей эволюции», связанной с качественными трансформациями культуры» [2].

Примерно подобную позицию занимал при решении анализируемой проблемы Стюард, связывая адаптивные функции культуры с теми уровнями рассмотрения общества, которые отражают ее локальные, индивидуально неповторимые связи со средой. Правда, при этом он расширял поле рассмотрения посредством включения в него также ситуаций, повторяющихся в сходных географических условиях [3]. Но все равно Стюард (как и Салинс) игнорировал чрезвычайно важный план адаптивно-экологического рассмотрения культуры. Мы имеем в виду в данном случае стадиально-экологический и прежде всего общественно-формационный план, выражающий адаптивно-экологическую природу и потенции соответствующих способов производства. Ведь адаптивно-экологическое взаимодействие социальных систем со средой – весьма многоплановый процесс, целостно осмыслить который опять-таки возможно лишь благодаря многомерному подходу, предполагающему построение различных проекций этого процесса и выделение различных функций, осуществляемых в нем культурой [4].

Выше уже говорилось о значении выдвинутой в антропологии США идеи культуры как, средства адаптации человека. Важно, однако, учесть, что одно из важнейших условий выявления заложенных в данной идее эвристических потенций – решение логически вытекающей из нее другой, более широкой проблемы – отнесения человеческого общества к особому классу адаптивных систем. Лишь в этом случае можно будет провести четкую границу между адаптивной деятельностью животных и людей и в должной мере учесть всю специфику общества как особого типа организации.

Сколько-нибудь направленных поисков, специально ориентированных на решение данной проблемы, в антропологии США не наблюдается. Создается впечатление, что задача эта и не выдвигается как особая исследовательская проблема, несмотря на всю ее значимость. По-видимому, и здесь в

[1] *White L.* The concept of cultural systems.
[2] *Sahlins M.* Evolution: specific and general // Manners R., Kaplan D. Theory in anthropology. Chicago, 1968.
[3] *Steward J.* Op. cit.
[4] *Культура* жизнеобеспечения и этнос: Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Ереван, 1983. С. 87-91; *Маркарян Э.С.* Региональный эколого-ноосферный эксперимент. Обоснования идей и концепций системно-оптимизационных экологических исследований (на примере Армянской ССР): Доклад научному совету по проблемам биосферы АН СССР. Ереван, 1986. С. 102-105.

своеобразной форме сказывается характерное для американской антропологической мысли отсутствие традиций исследования общества как более широкого, чем культура, образования.

Особенности адаптивной деятельности людей, связанные с тем фактом, что адаптивный эффект достигается в данном случае в результате постоянного, универсального по своим потенциальным (общеродовым) возможностям преобразования природной среды и самой социокультурной действительности, являются, на наш взгляд, ключом к решению данной проблемы. Отталкиваясь от них, мы пришли к выводу: общество людей следует отнести к особому подклассу адаптивных систем. Это подкласс универсальных адаптивно-адаптирующих систем, и мы попытались показать интегративные возможности подобного подхода для выявления адаптивных свойств культуры как целостной системы [1].

Интерес к понятию «адаптация» в культурной антропологии США не был кратковременной модой, вызванной неоэволюционным подходом. Он не угасал, а, наоборот, все более усиливался. Так, в течение 70-х и 80-х годов стали не только разворачиваться систематические культурно-экологические исследования, но и осуществляться попытки связать их с практикой управления посредством использования новейших системных идей [2].

В связи с рассмотрением культуры в ее соотнесении с явлениями природы нельзя обойти молчанием очень важную составную часть системы взглядов Л. Уайта. Она связана с выявлением термодинамических функций культуры. По Уайту, культура есть уникальная и крайне сложная термодинамическая система, благодаря которой из окружающей среды извлекается, хранится и используется свободная энергия, необходимая для понижения энтропии в процессах социальной жизни людей, упорядочения этой жизни и ее прогрессивной эволюции. Согласно Уайту, благодаря культуре выполняются качественно иными, надбиологическими средствами в принципе те же самые антиэнтропийные функции, которые осуществляются в биологических организмах [3].

Мы не имеем возможности сколько-нибудь подробно останавливаться на этой интересной стороне концепции Уайта, а также на последствиях ее воздействия на антропологическую мысль США. Отметим лишь, что термодинамическая характеристика культуры не увязывается им должным образом с общим пониманием данного явления, которое, как помнит читатель, сопрягается с процессами символизации. Символическая и термодинамическая характеристики культуры остаются явно недостаточно связанными друг с другом. Они скорее автономно сосуществуют, чем связываются в единую систему взглядов.

Поиск общих законов, отражаемых в культуре, критериев ее сопоставимости с явлениями природы и прежде всего с биологическими системами явился не просто побочным продуктом возрождения неоэволюционизма в антропологии США. Он стал очень важным и необходимым средством обоснования этого подхода, осмысления его теоретических основ. Должное понимание специфических законов социокультурной эволюции оказалось невозможным без понимания общих законов эволюции живых систем. Начиная с 50-х годов в антропологической литературе США все чаще появляются работы, посвященные сравнительному анализу биологической и культурной эволюции, выявлению аналогий между ними. Ощутимо этот интерес проявился уже во время празднования 100-летия со дня выхода в свет труда Ч. Дарвина «Происхождение видов». По инициативе и при активном участии антропологов США под редакцией С. Такса были изданы три внушительных тома под общим заглавием «Эволюция после Дарвина» [4]. Значительное место в названном труде занял отмеченный круг вопросов.

В связи с юбилеем была также проведена специальная дискуссия по проблемам эволюции в Антропологическом обществе США в Вашингтоне, материалы которой опубликованы отдельным томом под названием «Эволюция и антропология» [5].

---

[1] Подробнее см.: *Маркарян Э.С.* Теория культуры… С. 143-151, 59-79.

[2] *Bennet J.* The ecological transition: Cultural anthropology and human adaptation. N. Y., 1976; *Moran E.* Human adaptability: An introduction to ecological anthropology. North Scinate, 1979; *Natural* resources and people: Conceptual issues in interdisciplinary research / Ed. K.A. Dahlberg, J.W. Bennet. Princeton, 1986.

[3] *White L.* The science of culture. P. 367.

[4] *Evolution* after Darvin / Ed. S. Tax. Chicago, 1968. Vol. 1-3.

[5] *Evolution* and anthropology: a centural appraisal. Wash. (D. C.), 1959.

Отмеченные дискуссии и материалы явились попыткой обобщения и развития эволюционной мысли в различных областях знания за прошедшее столетие. Одновременно они оказались весьма значительным стимулом для продолжения поиска по сравнительному анализу биологической и социокультурной эволюции. Результаты поиска сегодня налицо. Они находят свое выражение во множестве опубликованных антропологами США работ, в которых в той или иной форме обсуждаются рассматриваемая проблема и группирующиеся вокруг нее вопросы.

Обычно при постановке таких вопросов авторы отталкивались от моделей, выработанных в теории биологической эволюции. Нередко это вело к некритическому перенесению представлений об эволюции в область знаний о процессах социокультурного развития. Важно, однако, учесть, что вовсе не любое использование принципов и понятий теории биологической эволюции при рассмотрении этих процессов неизбежно ведет к редукционизму. Возьмем, например, принцип естественного отбора. Как известно, попытки объяснить процессы общественного развития путем непосредственного использования данного принципа весьма часто имели место в социал-дарвинизме, в социобиологии и иных близких им направлениях. Ошибочность попыток этого рода совершенно очевидна. Хотя действие естественного отбора у людей и не прекратилось полностью с возникновением общества и культуры, теория Ч. Дарвина в принципе не способна объяснить сами процессы социальной жизни, ибо она выражает сугубо биологические закономерности.

Но данная проблема предстанет в совершенно ином свете, если мы, используя концептуальную схему, выражающую принцип естественного отбора как определенную модель, поставим перед собой задачу исследования структурных и функциональных подобий в способах деятельности биологических систем и человеческого общества. В этом случае целью работы будет уже не некритическое перенесение биологических представлений в сферу социального познания, а установление тех специфических явлений, которые в процессах развития общественной жизни людей выполняют в принципе те же самые селективные, стабилизирующие и направляющие функции, какие в процессах биологической эволюции выполняет естественный отбор. Подобным же образом при исследовании процессов биологической эволюции могут быть использованы познавательные модели, выработанные в общественных науках.

Именно с этой точки зрения в культурной антропологии США получен целый ряд плодотворных, заслуживающих внимания выводов и обобщений. Они касаются вскрытия некоторых общих законов эволюционного процесса жизни, поиска элементарных частиц социокультурного развития, в определенной степени соответствующих биологическим популяциям и видам, обоснования правомерности выделения уровней микроэволюции и макроэволюции при изучении этого развития, а также ряда иных вопросов.

Важно, однако, отметить, что, столкнувшись с этими проблемами, представители антропологии США решали их без сколько-нибудь четко и полно разработанной общей методологии интеграции наук об обществе и природе. Те из них, которые отвергали путь редукционистского решения указанных проблем, вынуждены были во многом эмпирически нащупывать и искать иные, контрредукционистские принципы.

Отсутствие систематически разработанной общей методологии решения научно-интегративных проблем и сегодня является весьма существенным фактором, тормозящим прогресс в овладении теми новыми и перспективными рубежами, на которые вышла антропологическая мысль США в результате возрождения интереса к идее эволюции. Тяга к подобной методологии в ней очень велика. Круг вопросов, который она вынуждена решать на данном этапе своего развития, постоянно стимулирует контакты антропологии с представителями тех направлений мысли, в которых наиболее полно отражаются современные научно-интегративные процессы. Неслучаен пристальный интерес к системному подходу, который стал наблюдаться в антропологии США за последнее десятилетие [1].

[1] *Anthropology* for the future / Ed. D.B. Shimkin. Urbana, 1978. (Dep. Anthropol. Univ. 111. Res. Rep.; N 4).

Общие эволюционные проблемы, обсуждавшиеся американскими антропологами начиная с 50-х годов, носят разный характер. Так, Р. Карнейро стремится в первую очередь усовершенствовать данное еще Г. Спенсером определение эволюции как изменений, происходящих от относительно неопределенного, бессвязного типа гомогенности к относительно более определенному, согласованному типу гомогенности посредством постепенной дифференциации и интеграции [1]. Этот тип проблем представляет несомненный интерес. Но под углом зрения рассматриваемых в статье вопросов мы бы хотели обратить внимание на проблемы иного рода. Они нашли свое отражение, в частности, в работах А. Алланда.

Суть эволюционного процесса Алланд усматривает в том, что при соответствующих изменениях переменных или изменениях одного или больше параметров возникают новые системы. В определенных случаях, когда изменение параметров оказывается чрезмерным, система может быть разрушена. Эволюционный процесс, согласно Алланду, становится возможным при условии наличия в системах механизмов вариации (создающих новые переменные) и механизмов, благодаря которым достигается непрерывность (обеспечение максимизации), а также при условии постепенного селективного давления среды. Алланд подчеркивает адаптивную природу эволюционного процесса. При этом он отмечает, что указанные механизмы могут иметь не только биологическую, но и культурную природу. Иначе говоря, он стремится к выявлению определенных инвариантных черт эволюционного процесса. По Алланду, факт наличия подобных черт не означает идентичности механизмов биологической и культурной эволюции. Так, автор считает, что довольно широко принятая интерпретация инноваций как культурных мутаций неправомерна в силу весьма существенных различий между ним [2].

Думается, подобная постановка проблемы нахождения инвариантных элементарных черт эволюционного процесса вполне правомерна. И сами выявленные черты носят достаточно общий и существенный характер. Вызывает, однако, возражение тот пункт его рассуждений, где он выражает сомнение в правомерности аналогии мутаций и инноваций. Алланд прав, указывая на их принципиальные отличия. В частности, он отмечает соматический, повторяющийся характер мутаций, их фиксируемость в популяции посредством генетической трансмиссии. Но само по себе это вовсе не опровергает эвристическую ценность рассматриваемой аналогии. Она состоит в том, что благодаря этой аналогии акцентируется внимание на наличии в процессах биологической и социокультурной эволюции функционально подобных механизмов преодоления существующих стереотипных форм и создания новых, т.е. на механизмах развития системы.

Используя приведенный пример, можно сформулировать исходный принцип адекватной методологии интеграции наук об обществе и природе. Суть его состоит не в сведении одной системы знания к другой, а в их выведении на новый уровень абстракции. Такое выведение становится возможным благодаря вскрытию инвариантов соотносимых объектов, вычленению некоторых существенно важных свойств, в равной мере присущих данным объектам.

В отличие от редукционистской процедуры, имеющей два логических члена в виде сводимой системы знания и той, к которой она теоретически сводится, охарактеризованная процедура выведения предполагает и третий член. Этот логический компонент и призван теоретически выразить абстрагированную систему инвариантов (в рассматриваемом случае – общих свойств процессов развития биологических и социокультурных форм жизни). С его помощью исследуемые объекты соотносятся в качественно новой теоретической перспективе и создаются предпосылки для объяснения их специфики [3].

Задача осуществления систематического сравнительного анализа биологической и социокультурной эволюции закономерно стимулирует поиск элементарных таксономических единиц общественного развития, сопоставимых с биологическими популяциями, видами, под-

---

[1] *Carneiro R.L.* Four faces of evolution: unilineal, universal, multilineal and differential // Handbook of social and cultural anthropology / Ed. J. Honigman. Chicago, 1973.
[2] *Alland A.* Evolution and human behavior. N. Y., 1969. P. 196, 197.
[3] *Маркарян Э.С.* Теория культуры…

видами. Правомерна ли постановка этой проблемы? Несомненно, да. В частности, ее решение предполагает ответ на следующий вопрос: каковы те элементарные единицы общественного развития, которые являются основным источником локального разнообразия культуры человечества, подобно тому, как виды – источником биологического разнообразия?

Такими единицами являются этносы и соответствующие им культуры – вывод, к которому стали приходить многие исследователи за последнее время. Весьма значительный вклад в обсуждение данного вопроса и формулировку отмеченного вывода внесла современная антропология США, чему во многом способствовал столь влиятельный для нее экологический подход к изучению социокультурной эволюции. Показательными в этом отношении можно считать опубликованную в «Каррент антрополоджи» статью У. Абруцци «Экологическая теория и этническая дифференциация в человеческих популяциях», а также ее обсуждение [1].

Основной пафос статьи Абруцци состоит в наведении мостов между экологией биосистем и общества посредством нахождения общих черт фундаментальных единиц биологической и социокультурной эволюции и выработки критериев их сопоставимости. Решение возникающего в связи с этим круга вопросов связано с весьма значительными трудностями, обусловленными не только сложностью самого предмета, но продолжающими пока господствовать традициями односторонне дифференцированного развития науки об обществе и природе. И тем не менее подобные вопросы закономерно выдвигаются на повестку дня, требуя своего систематического обсуждения и решения.

Тесно сопряжена с ними и другая проблема, которая за последние десятилетия также привлекла внимание антропологической мысли США. Это выделение микро- и макроэволюционных уровней в процессах социокультурного развития по аналогии с дифференциацией данных уровней при рассмотрении биологической эволюции. К числу исследователей, осуществивших поиск в указанном направлении и предложивших принцип дифференциации микро- и макроэволюционных уровней применительно к социокультурному развитию, относится М. Мид. Оговорив, что этот принцип предварительный, она предложила определить культурную микроэволюцию как уровень, на котором учет активности конкретных индивидов или группы индивидов является существенным. В противоположность ему культурная макроэволюция выражает уровень, на котором человеческие популяции характеризуются только как соответствующий тип организации и спецификация деятельности может не приниматься во внимание [2].

Нам представляется, что и проблема выделения микро- и макро- эволюционных уровней эволюции вполне реальна и значима применительно к человеческой истории. Но важнейшим условием систематического и масштабного решения данного и других узловых вопросов социокультурной эволюции в научно-интегративной перспективе выступает наличие обобщающей теории, способной интегрированно выразить эти задачи, скоординировать во многом разрозненно прилагаемые исследовательские усилия. На наш взгляд, ею должна стать теория, призванная на базе принципов самоорганизации целостно выразить процессы аккумуляции, преобразования и передачи социального опыта людей. Ведь именно благодаря воспроизведению данных процессов становится возможным нахождение общих критериев систематического сравнительного анализа социокультурной и биологической эволюции, вскрытия их инвариантных и специфических черт. Сегодня на эту роль с полным основанием претендует общая теория, призванная системно выразить динамику культурных традиций.

Ниже мы попытаемся обосновать свою мысль. Сейчас же хотелось бы констатировать тот факт, что, несмотря на весьма значительный интерес представителей культурной антропологии США к теоретическим проблемам, основы общей теории традиции разработаны в ней весьма слабо. И это вовсе не в силу отсутствия у них интереса к понятию «традиция», одному из ключевых и базовых при исследовании этнокультурных процессов. Причину следует искать в другом.

[1] *Abruzzi W.S.* Ecological theory and ethnic differentiation among human populations // Curr. Anthropol. 1982. Vol. 23, N 1.
[2] *Mead M.* Continuities in cultural evolution. New Haven, 1964. P. 152-153.

Обратимся вновь к концепции Л. Уайта. Как мы помним, он отождествлял культуру с традицией. Именно такое отождествление и сделало невозможным специальную разработку специфических вопросов теории традиции, ибо оно растворяет «традициологическую» проблематику в общей системе культурологических проблем.

Эта ситуация во многом характерна и для всей культурной антропологии США, ибо наиболее типичные для нее общие характеристики культуры не дают возможности выработать сколько-нибудь четкие критерии разграничения культуры и культурной традиции. Возьмем определения, обычно даваемые в антропологических словарях. В качестве примера обратимся к антропологическому словарю Ч. Виника. В нем культура определяется как все то, что надбиологически и социально передается в обществе, включая художественные, социальные, идеологические и религиозные модели поведения и технику освоения среды [1].

Такое определение не дает оснований для нахождения интересующих нас критериев. И это неудивительно, ибо в нем, по сути дела, выделяется один из важнейших параметров традиции – трансмиссия социально аккумулированного и стереотипизированного опыта. При подобном определении понятия «культура» в словаре не нашлось места понятию «традиция». Между тем, несмотря на близость понятий «культура» и «традиция», они далеко не тождественны. Хотя нахождение критериев их разграничения связано с рядом трудностей, это в принципе вполне разрешимая задача.

В традициях выражен особый подкласс культурных явлений. Но характеристика данного подкласса при соответствующей его интерпретации потенциально имеет исключительно важное значение для целостной характеристики культуры. Чем это обусловлено? Укажем на те принципиально новые веяния в исследовании класса традиционных явлений, которые стали ощутимо давать о себе знать в мировой литературе за последние десятилетия. Они проявились прежде всего в двух тесно связанных между собой тенденциях. Одна из них выразилась в расширении содержания, вкладываемого в понятие «традиция», другая – в динамической интерпретации выражаемого им явления, в попытках синтезировать при его рассмотрении как устойчивые, так и изменяющиеся параметры культуры [2]. Этот процесс продолжается и сегодня, в частности в культурной антропологии США. Показательными в данном отношении могут считаться статья Э. Смит «Процесс социокультурной непрерывности» и ее обсуждение на страницах «Каррент антрополоджи» [3]. Пафос статьи состоит в том, чтобы найти пути к преодолению дихотомии, образовавшейся в результате обычного использования терминов «традиция» и «изменение». Оценивая публикацию в целом, можно сказать, что дальше вполне правомерной постановки проблемы социокультурной непрерывности и указания на сложность ее решения автору пойти не удалось. Одна из причин, по-видимому, состоит в том, что сами составляющие процесса непрерывности были выделены недостаточно корректно и точно. Это даже послужило основанием предложить одному из участников обсуждения – Д. Хьюзу для характеристики данного процесса вообще снять понятие «традиция» и заменить его понятием «устойчивость» [4]. Сам Хьюз придерживается распространенного узкого понимания традиции как связи с авторитарным прошлым. Разумеется, при подобной трактовке данного понятия оно, естественно, неспособно выполнить ту познавательную функцию, которой стремится наделить его Э. Смит.

Вероятно, более целесообразно заменить понятие «изменение» понятием «новация». Это позволило бы получить адекватную для ставящейся задачи пару понятий. Очень часто имеет место смешение понятий «новация» (новшество) и «инновация» (нововведение). В научных традициях англоязычных стран термин «новация» вообще не выделен. Между тем различение данных понятий имеет, можно сказать, ключевое значение для понимания динамики традиций. Дело в том, что механизм этой динамики предполагает четкую дифференциацию двух состоя-

[1] *Winick Ch.* Dictionary of anthropology. Bittlefield, 1975. P. 144.
[2] *Smith E.* The process of sociocultural continnity // Curr. Anthropol. 1982. Vol. 23, N. 1.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* P. 137.

ний опыта – новационного и принятого (индивидами или группами), стереотипизированного. Инновация как раз и относится ко второму состоянию, выражая начальный этап формирования традиций. Тем самым она относится уже к общему классу традиционных (а не собственно новационных) явлений. Основная трудность в решении поставленной задачи, однако, состоит в том, чтобы суметь дать соответствующую содержательную характеристику данных понятий, способную структурно и функционально увязать их в рамках единого теоретического синтеза.

Синтез этот как раз и призван выразить динамику культурных традиций, которая представляет постоянный процесс взаимных превращений новаций в традиции и наоборот. Мы попытались показать, что достичь такого синтеза можно благодаря характеристике традиции в качестве интегрального явления, выражающего социально стереотипизированный групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах. Достоинство такого подхода состоит в том, что он обеспечивает выработку четкого критерия выделения традиционных форм, в соответствии с чем в единый класс объектов сводятся любые групповые стереотипы деятельности безотносительно к тому, выражены ли они в обычаях и ритуалах или стереотипизированных ценностных установках и принципах, в нормах обычного или кодифицированного права, посредством устной речи или знаков письменности.

Предложенный принцип позволяет также дифференцировать культурную традицию от культуры в целом. Если культура есть специфический способ человеческой деятельности, то культурная традиция представляет собой один из важнейших ее механизмов. Это механизм, благодаря которому структурируется социальный опыт посредством отбора и принятия соответствующих новаций. Поскольку источником новаций, их первичным генератором являются индивиды, то исходную схему динамики культурных традиций можно охарактеризовать как трансформацию индивидуального опыта в групповой и наоборот – выработку индивидуального опыта на базе усвоения индивидами (в ходе их социализации) опыта группового [1].

В целом динамика культурных традиций может представить значительный интерес для формирующейся общей традиции эволюции. Описанный процесс в специфической культурной форме выражает суть процесса эволюции живых систем, который в любой форме представляет выработку групповых программ деятельности посредством отбора стереотипизации и репликации соответствующих новаций – мутаций генов или культурно детерминированных новаций. Стереотицизация и репликация (копирование) являются двумя звеньями единого механизма, посредством которого происходят аккумуляция, преобразование и пространственно-временная передача опыта, непосредственно осуществляются воспроизводственные процессы в живых системах любого уровня.

Вспомним в этой связи наше возражение А. Алланду по поводу его мнения о неправомерности аналогии между мутациями и человеческими инновациями. Мы отмечали, что наличие качественных различий между ними вовсе не опровергает эвристическую ценность данной аналогии. Продолжая эту мысль, можно сказать, что процесс отбора и принятия посредством стереотипизации в группе инноваций функционально напоминает естественный отбор мутаций генов и их закрепление в программах биологической популяции.

Таким образом, определенные звенья культурной традиции выполняют в принципе такие же селективные, стабилизирующие и направляющие функции, которые в процессах биологической эволюции выполняет естественный отбор. Именно поэтому нами выше было отмечено, что адекватной общей теорией, способной систематически выразить и решить узловые проблемы социокультурной эволюции, является теория, призванная охарактеризовать динамику культурных традиций.

В связи с этим мы хотели бы подчеркнуть, что критерии, выражающие интеграцию культурных традиций, а также процесс их динамики, одновременно оказываются и критериями их сопоставимости со структурно и функционально подобными явлениями в биологиче-

[1] *Lazio E.* Evolution: The grand synthesis. Boston, 1987. P. 211; *Csanyi V*. The replicative model of evolution: a general theory // World Futures. J. Gen. Evol. 1987. Vol. 23, N 1/2. P. 31-65.

ских системах. Этими явлениями оказываются механизмы, благодаря которым осуществляются процессы аккумуляции, передачи и преобразования жизненного опыта в ходе биоэволюции, а также сам этот опыт. Место и роль традиций в процессах развития исторических общностей людей поэтому во многом эквивалентны месту и роли генетических программ в процессах эволюции биологических популяций.

Указанное подобие обусловлено действием общих законов самоорганизации, проявляющихся в обязательных для любых форм жизни программах деятельности, несущих концентрированный опыт поколений и соответствующие механизмы его отбора и закрепления. Общие свойства эволюции, наличие ее микро- и макроуровней, а также элементарных единиц в процессах развития биологической и общественной жизни, на которых стали акцентировать свое внимание представители антропологии США, как раз и отражают действие этих законов.

Рассматривая соотношение культурных и природных явлений в антропологии США, нельзя обойти молчанием вопрос о том, является ли культура феноменом, характерным лишь для общественной жизни людей, или же она в той или иной форме может иметь место и в мире животных. Тем более что для американских антропологов он стал за последние десятилетия перманентным, вновь и вновь возникающим, относительно которого высказываются противоположные мнения.

Достаточно обстоятельно эта проблема рассмотрена, в частности, Р. Холловеем в его статье «Культура: человеческий домен». Автор, как можно догадаться по заглавию, относится к числу тех антропологов США, которые рассматривают культуру в качестве уникального, характерного лишь для людей явления. Свою статью он начинает следующими словами: «Альтернативное заглавие настоящей статьи могло бы быть сформулировано как «Миф о культуре животных»». Подвергая в работе критическому анализу попытки распространения сферы действия культуры и на животный мир, Холловей усматривает фундаментальное основание, на котором базируется данное явление, в способности людей благодаря символизации «накладывать» произвольные и условные формы на окружающую среду.

Как бы ни была выражена культура, она, по его мнению, предполагает эту уникальную способность людей. Данное утверждение, пишет Холловей, несет в себе два момента. Один из них состоит в признании того, что отношение между процессами кодирования и соответствующими явлениями (будь то орудия, социальные связи или абстрактные принципы) должны носить неиконический характер. Второй момент состоит в рассмотрении человека как существа, способного заставлять работать свои произвольные системы и накладывать свою фантазию, свои неиконические построения и конструкции на среду. Измененная же среда, продолжает он, в ответ формообразует восприятие человека, а это вновь ведет к обратному воздействию на среду, вызывая дальнейшую адаптацию. Основные черты указанного процесса, замечает Холловей, – не что иное, как проявление положительной обратной связи, черты, которые в свое время были хорошо поняты и выражены Энгельсом в его оценке роли прямохождения, освобождения руки, соотносительного увеличения мозга и культурного комплекса в целом [1].

Точка зрения Холловея нам представляется весьма интересной и заслуживающей внимания, ибо им выделяются очень важные признаки культуры, выражающие способность людей к произвольному созиданию. Произвольность в данном случае следует понимать не в смысле абсолютной свободы творчества, а в способности комбинировать и организовывать элементы опыта в зависимости от возникающих потребностей. Данная точка зрения, выражающая мнение достаточно большого числа коллег Холловея в Соединенных Штатах, свидетельствует о новых, весьма перспективных рубежах, на которые выходит антропологическая мысль США в исследовании культуры в результате возрождения интереса к эволюционному подходу. Но тем не менее, несмотря на достаточно убедительные аргументы, выдвигаемые сторонниками уникальности культурных явлений, среди американских антропологов продолжает оставать-

[1] *Holloway R.L.* Culture: human domain // Curr. Anthropol. 1969. Vol. 10, pt. 2. P. 399.

ся много исследователей, распространяющих сферу действия культуры и на животный мир. Дело в том, что в антропологии США (и не только там) за последнее время возникла определенная теоретическая почва, постоянно питающая и воспроизводящая подобную позицию.

Эта почва образуется в результате отождествления культуры с опытом, который приобретается посредством научения, с внегенетической информацией. Последовательное выражение указанная тенденция нашла, в частности, в статье П. Бохэннана, в которой он попытался осмыслить культуру в свете последних достижений науки [1]. Ее можно считать типичной в рассматриваемом отношении.

Нетрудно убедиться, что представители описанной точки зрения отталкиваются от того несомненного факта, что в основании культуры лежат программы, всецело базирующиеся на научении.

Но этот факт совершенно недостаточен для делаемых ими выводов, ведущих к отождествлению биологической информации лишь с генетически фиксируемой и передаваемой. На наш взгляд, теоретическим основанием для понимания природы биологической информации в целом должно выступать понятие «биологический тип организации». В связи с этим вполне логичен и обоснован следующий вывод: поскольку биологический тип организации основан на использовании как генетически передаваемой, так и внегенетически приобретаемой информации, то последнюю, когда она имеет место в пределах данного типа организации, также с полным основанием следует считать сугубо биологической, а не культурной информацией.

Сказанное всецело относится и к способности определенных психически высокоразвитых групп животных трансформировать индивидуальный опыт в коллективный, стадный, и передавать его из поколения в поколение. Это достоверно установленное явление представляет чрезвычайно большой интерес, ибо его с полным основанием можно квалифицировать как зачаточную форму традиции в прямом значении слова. Ведь рассматриваемое явление отвечает фундаментальным признакам традиции – трансформации индивидуального опыта в коллективный посредством отбора и принятия в группе соответствующих инноваций и простанственно-временной трансмиссии внегенетически приобретенного опыта посредством его стереотипизации и репликации. Но важно подчеркнуть, что это не культурная традиция, а традиция животных. Ее наличие следует расценивать в качестве очень важной биологической предпосылки возникновения общественной жизни людей, значение которой оценено далеко еще не в полной мере. Эту форму аккумуляции опыта у наших далеких животных предков мы назвали «прототрадиция» в силу того, что она явилась непосредственной стартовой площадкой для формирования традиций общественной жизни людей [2].

Американский антрополог И.А. Халлоуэлл предложил выделить особую, «протокультурную» стадию в эволюции высших приматов, в частности предгоминид. Посредством понятия «протокультура» он стремился обобщить накопленный материал, свидетельствующий о наличии у высших приматов форм научения, передачи групповых поведенческих навыков, использования орудий и ряда других явлений, которые были непосредственными предпосылками возникновения культуры в недрах биологического типа организации [3]. Подобное понятие представляется плодотворным по существу. Однако терминологически его следует выразить иначе, в частности, потому, что слово «протокультура» как бы узаконивает отмеченную тенденцию распространения сферы проявления культуры и на животных в результате ее отождествления с внегенетически приобретенным опытом. Мы попытались показать, что для ставящихся Халлоуэллом целей больше подходит термин «прототрадиция». Позволяя выразить свойства, которые он стремился выделить, этот термин вместе с тем не дает основания для интерпретации указанных свойств в качестве культурных [4]. Сделав такое предположение, мы в одной из работ Халлоуэлла обнаружили место, где он сам, столкнувшись с задачей терминологического обозначения рассматриваемого понятия,

[1] *Bohannan P.* Rethinking culture // Curr. Anthropol. 1974. Vol. 14.
[2] *Маркарян Э.С.* Интегративные тенденции во взаимодействии общественных и естественных наук. Ереван, 1977.
[3] *Hallowell A.I.* Self, society and culture in philogenetic perspective // Evolution after Darvin. Vol. 2. P. 209, 238.
[4] *Маркарян Э.С.* Теория культуры… С. 162, 163.

к числу наиболее подходящих отнес слово «традиция». Одновременно данное место свидетельствует и о том, что Халлоуэлл считал возможным говорить о культуре тех биологических видов, которые он имел в виду, хотя и не эквивалентной культуре вида Homo sapiens. Указанное обстоятельство и предрешило выбор им термина «протокультура» [1].

Итак, выше мы попытались показать, что, несмотря на большой вклад, который антропология США внесла в теоретическое исследование культуры, отдельные характерные для нее традиции не стимулируют и, более того, тормозят создание как общей теории культуры, так и общей теории традиции (традициологии).

Проблема целостности культуры при исследовании исторически данных ее состояний

Наш анализ традиций антропологии США под углом зрения проблемы целостной характеристики культуры будет далеко не полным, если не будет рассмотрен особый уровень исследования класса культурных явлений – уровень, выражающий их исторически выработанные состояния. Ведь до сих пор мы рассматривали проблему целостного исследования культуры на абстрактном уровне, выражающем ее универсальные свойства. Нам остается теперь изучить названную проблему на уровне, выражающем исторически данные культуры.

Поскольку это культуры, вырабатываемые во вполне определенных условиях природной и социокультурной среды, то последняя необходимым образом накладывает на данные культуры свою неизгладимую печать, обусловливая формирование системы присущих им индивидуальных, локальных черт. Именно этим обстоятельством и задается один из двух фундаментальных параметров, пропорциональное и взаимоувязанное исследование и выражение которых необходимо для целостной характеристики исторически данных состояний культур. Другой такой параметр призван выразить определенные общие черты культур, обусловливаемые соответствующими этапами их развития и сходными типами географической среды.

Проблему выработки методологически эффективных средств пропорционального исследования и синтеза отмеченных параметров процесса развития культуры с полным основанием можно считать базовой для областей, призванных специально изучать процессы исторического развития культуры. Между тем господствующие на различных этапах эволюции исторического культуроведения концепции в большинстве случаев мало способствовали пропорциональному изучению общих и индивидуально-специфических сторон культурно-исторических процессов. Так, в развитии культурной антропологии США односторонний эволюционизм конца XIX –начала XX в. с акцентом на общих, универсальных сторонах в развитии культуры человечества сменился не менее односторонним направлением – исторической школой Ф. Боаса, представители которой основной акцент стали делать на исследовании индивидуально неповторимого своеобразия культурно-исторических систем. И лишь начиная с 50 – 60-х годов проявились направленные попытки нахождения путей к синтезу рассматриваемых параметров развития культуры. Для обобщенной характеристики отмеченных тенденций в развитии антропологической мысли США воспользуемся «для старта» опять-таки культурологической концепцией Уайта.

Обычно идея культурологии ассоциируется с абстрактной, общеродовой или со стадиальной характеристикой культуры. Это во многом обусловлено как раз той исследовательской программой, которая была задана культурологической концепцией Уайта в силу того, что в ней, по сути дела, отсутствовала система принципов и понятий, позволяющих выразить индивидуально неповторимые свойства культур. В свою очередь, эта теоретически и методологически «вакуумная зона» в системе взглядов Уайта определяется характерной для нее установкой однозначного противопоставления индивидуализации культурных явлений их генерализации. Задача индивидуализации культурных явлений, согласно мнению Уайта, характерна для исторического подхода, рассматривающего их в

[1] *Hallowell A.I.* Self, society and culture… P. 209, 238.
Более подробно о разработанности этого круга вопросов см.: *Cavalli-Sforza L.L., Feldman M.W.* Cultural transmission and evolution. Princeton, 1981; *Mundiger P.S.* Animal cultures and a general theory of evolution // Ethol. Sociobiol. 1980. N 1. P. 183-223.

определенных пространственно-временных рамках и в однократной неповторимости. Такому подходу ученый противопоставляет генерализирующий эволюционный подход, отвлекающийся от этих рамок и направленный прежде всего на характеристику общих этапов культурной эволюции [1]. И именно с последним связывает Уайт проведение культурологических исследований применительно к процессам развития культуры. Но тем самым принятие этой типично неокантианской позиции означало бы резкое ограничение объектов таких исследований. Например, вне непосредственного поля зрения культурологии оказались бы этнические культуры, ибо при их изучении в центре внимания оказывается как раз неповторимое индивидуальное своеобразие, обусловливаемое конкретными условиями существования носителей данных культур – соответствующих народов. Совершенно очевидно, что подобная точка зрения не может быть принята в качестве принципа культурологического исследования процессов развития культуры.

Нам представляется, что идея культурологии наряду с изучением общих сторон культурного процесса в равной мере предполагает и изучение его индивидуально неповторимых (локальных) сторон и соответственно их синтез. Но как суметь достичь такого синтеза? Вот в чем основная проблема.

Нельзя сказать, что Уайт не учитывал лимиты того эволюционного подхода, которым он руководствовался. В ряде своих работ, в частности в статье «История, эволюционизм и функционализм» он отмечает, что исследование конкретных культур требует синтеза исторического, эволюционного и функционального подходов (под последним понималось то, как осуществляется процесс и какова его структура) [2]. Но ни в рассматриваемой статье, ни в других работах Уайта не содержится необходимых теоретических и методологических предпосылок подобного синтеза. И поэтому отмеченный призыв остался лишь призывом. Важно, однако, подчеркнуть, что дело здесь не просто в системе взглядов Уайта: они лишь в присущей для его эволюционного подхода форме выражают определенную, характерную для культурантропологической мысли США более общую глубинную традицию, которая стала складываться уже в начале текущего столетия. Одним же из важнейших источников этой традиции явилась концепция Баденской школы неокантианства с лежащим в ее основе резким противопоставлением истории и науки, методов индивидуализации и генерализации объектов исследования.

Совершенно неслучайным в данной связи является, например, совпадение позиций Л. Уайта и Ф. Боаса по ряду существенных моментов, связанных с пониманием истории, несмотря на, казалось бы, их принципиально различные познавательные интересы и установки при исследовании культуры. На это совпадение обращалось внимание в антропологической литературе США. Так, например, по мнению М. Шварца, несмотря на различие взглядов Уайта и Боаса, они оба понимают историю как область знания, призванную изучать неповторимые, уникальные события в их временной последовательности, и сходятся также в том, что исторического знания недостаточно для изучения культуры: оно должно быть дополнено знанием о «неуникальных регулярностях» [3]. Им и является, по их мнению, научное знание, получаемое посредством использования метода генерализации объектов. Иначе говоря, отмеченная Шварцем общность подходов Боаса и Уайта состоит как раз в принятии на вооружение отмеченной неокантианской схемы.

Прежде чем продолжать анализ антропологической мысли США по рассматриваемой проблеме, необходимо вскрыть фундаментальное противоречие, присущее неокантианской концепции. Дело в том, что вместе с ней американской антропологией было воспринято и данное противоречие, что имело весьма существенные последствия для нее. Суть вопроса состоит в том, что представители Баденской школы неокантианства, в частности основной ее теоретик – Г. Риккерт, противопоставляя индивидуализирующий, исторический (идиографический) метод генерализирующему, естественно-научному (номотетическому), одностороннее, искаженно выразили задачу индивидуализации объектов исторического исследования и

[1] *White L.* Culturology // International encyclopedia of the social sciences. Chicago, 1968.
[2] *White L.* History, evolution and functionalism // Southwest. J. Anthropol. N 1.
[3] *Swartz M.* History and science in anthropology. Chicago, 1968. P. 272.

практически завели ее решение в тупик. Мы уже неоднократно имели возможность высказать свое мнение по этому вопросу. Основные полученные выводы сводятся к следующему.

Риккерт не учитывал того обстоятельства, что, помимо «идиографической индивидуализации» объектов исторического исследования, связанной с восприятием и описанием однократных событий, фактов, имеет место индивидуализация и иного рода. Она базируется на обобщении этих объектов в присущих им региональных заданных пространственно-временных координатах. Мы назвали этот способ обобщения «генерализирующей индивидуализацией» («индивидуализирующей генерализацией»). Очень большое значение рассматриваемый вид индивидуализации приобретает как при историческом, так и при географическом исследовании такого феномена, каким является культура. И это естественно, ибо культура в процессе выполнения своих реальных функций постоянно воспроизводится в действиях различных индивидов в пределах тех или иных групп, в которые они объединены.

Для того чтобы выполнять указанные функции, культура должна проявляться в виде соответствующих стереотипов действия. Процесс стереотипизации культуры находит свое выражение в нормах поведения, орудиях труда, оружии, произведениях искусства, средствах транспорта, жилищах, пище и огромном множестве других форм. Очень важно отметить, что культура в качестве повторяющегося во множестве идентичных образцов феномена выступает в фокусе не только теоретических исследований, но также исторических и географических. Каждое из них по-своему реконструирует проявления культурно-исторического процесса в их конкретном выражении.

Правда, историк культуры может исследовать те или иные выражения (скажем, произведения искусства) не как проявления принятого стереотипа (стиля искусства), а как некие самоценные факты культуры, взятые в их неповторимой целостности. Но как же быть в тех случаях, когда нужно изучить не индивидуальную специфику отдельных продуктов культуры, а ее общий массив, непосредственным выражением которого и выступают эти продукты, скажем, при исследовании неповторимых черт какого- либо народа? В этих ситуациях историк вынужден идти по пути генерализации многообразных проявлений культуры, рассматривать их через призму стереотипов, характерных для той или иной этнокультурной традиции. Лишь в результате многократного сопоставления проявлений культурно-исторической практики отдельного народа и типологизации некоторых присущих ему черт в сравнении с культурно-исторической практикой других народов возможна индивидуализация культур. Иначе говоря, в рассматриваемых случаях индивидуализация культурно-историчееких систем достигается благодаря генерализации в прямом значении этого слова, т. е. посредством осуществления научной процедуры, которую Риккерт, а вслед за ним и представители исторической школы антропологии США пытались представить как не имеющую места в историческом знании.

Причиной того, что идея дихотомии номотетического и идиографического методов оказалась столь живуча, заключается в том, что она строится на определенных реальных гносеологических основаниях. Они коренятся в действительно имеющем место качественном различии двух типов познания. Один из них стремится максимально отвлечься от индивидуально неповторимых свойств изучаемых объектов. Для другого же характерно стремление столь же максимально выразить эти свойства. И такая установка присуща в первую очередь историческому знанию. Ошибка представителей Баденской школы неокантианства вовсе не в том, что они обосновывали наличие отмеченных двух качественно различных познавательных установок. Напротив, обращение ими внимания на этот факт можно считать значительной исторической заслугой данной школы. Суть вопроса – в предельно суженной и однозначной трактовке представителями Баденской школы процесса индивидуализации объектов исторического исследования. Вне их поля зрения оказался тот факт, что определенные, очень важные виды индивидуализации данных объектов представляют особый вид генерализации, выражающей повторяемость в рамках конкретно заданных условий среды. Причем в рамках исторического знания в целом этот вид обобщения, названный нами генерализирующей индивидуализацией, органически сопряжен с тем видом обобщения, который

предполагает отвлечение индивидуальных свойств изучаемых объектов и обычно имеется в виду, когда говорится о научной генерализации.

Именно благодаря последнему виду генерализации при изучении исторических процессов становятся возможными установление общих законов развития обществ, выделение соответствующих стадий развития, а также зависимостей, существующих между сходными условиями сред обитания людей и выработкой определенных общих черт их культур, решение других проблем.

Момент, выражающий сопряжение отмеченных двух видов генерализации при изучении процессов исторического развития культуры в целом, очень важен для понимания истоков основных познавательных лимитов и противоречий, которые были присущи теоретическим и методологическим установкам исторической школы антропологии США. В частности, он позволяет понять одну из причин того, почему ее представители, постоянно осуществляя в своей исследовательской этнографической практике генерализирующую индивидуализацию исследуемых ими культур, тем не менее не сумели преодолеть идиографический принцип Баденской школы неокантианства. Ведь если разобраться в природе базовых индивидуализирующих понятий исторической школы «ареал культуры» и «модель культуры», то их выработка и использование в реальной исследовательской практике в принципе возможны лишь благодаря методологической процедуре, названной нами «генерализирующая индивидуализация». Иначе говоря, эти понятия строятся благодаря обобщениям той повторяемости, которая всегда имеет место в действиях множества индивидов в рамках отдельных обществ, результируется в стереотипах соответствующих традиций, обуславливающих индивидуальный облик культур народов, их неповторимые свойства.

Генерализация однозначно ассоциировалась у представителей исторической школы с вскрытием общих законов развития культуры и установлением ее соответствующих эволюционных этапов. Иначе говоря, она ассоциировалась с основными задачами эволюционного направления, в борьбе с которым и сформировалась данная школа. Отвергая принципы эволюционизма, ее представители тем самым отвергали практически любой принцип генерализации культуры. Совершенно не случайно виднейший теоретик исторической школы А. Кребер, стремясь обосновать свое понимание и видение динамики культурно-исторических процессов сквозь призму понятия «модель культуры», в противовес принципу генерализации вводит принцип («дескриптивной интеграции и лишь в последних работах под воздействием возрождения интереса к эволюционизму он начинает все определеннее говорить об обобщениях истории культуры, сравнимых с естественно-научной генерализацией. Кребер имеет в виду те случаи, когда историк переходит от повествования к характеристике состояния институтов, экономики, искусств, правил поведения, установок и ценностей [1].

Но и в этих работах он не выделяет особой генерализации культурных явлений, связанной с их индивидуализацией, ибо основная цель сделанных им выводов состояла в обосновании научной природы определенных типов исторического исследования. Не делают этого и другие представители исторической школы. В результате ложная неокантианская дихотомия, выраженная в однозначном противопоставлении генерализации индивидуализации, а также заключенное в ней противоречие, не будучи преодолены, были переданы как бы по эстафете другим (даже в корне отличным) направлениям антропологии США, как это мы видели на примере взглядов Уайта.

Представляемое Л. Уайтом культурно-эволюционное направление Дж. Стюард назвал концепцией «универсальной (всеобщей) эволюции». Другим его крупным представителем он считает Г. Чайлда. По мнению Стюарда, это направление является продолжением традиции Л.Г. Моргана в современных условиях. Оно стремится к такому уровню рассмотрения процесса развития культуры, при котором различия окружающей среды сводятся к некоей средней величине, постоянному фактору. Постулируемая рассматриваемым направлением последовательность развития культуры носит, по его мнению, такой общий характер, что, собственно говоря, не может вызвать особых возражений. Именно в силу своего слишком общего характера познавательная ценность концепции универсальной эволюции не может быть велика, заключает Стюард [2].

---

[1] *Kroeber A.* History, evolution and culture // Evolution after Darvin. Vol. 2.

[2] *Steward J.* Op. cit. P. 16-17, 18.

На наш взгляд, Стюард явно недооценивает познавательную ценность того уровня рассмотрения объектов исследования развития культуры, который характерен для данного культурно-эволюционного направления. Он в принципе весьма велик, ибо позволяет вскрывать общие законы культурно-исторического процесса, его общую тенденцию развития. Другое дело, и в этом отношении Стюард, безусловно, прав, что он явно односторонне представляет культурно-эволюционный процесс. В нем выделяется лишь одна из существенных сторон этого процесса. Задача же состоит в том, чтобы представить данный процесс во всей присущей ему целостности, включая и его локально-индивидуальный параметр. Для антропологической мысли США в течение последних десятилетий характерен многоплановый поиск в направлении решения указанной задачи. Для этого поиска была характерна тенденция расширения интерпретации самого культурно-эволюционного процесса, выделения в нем различных аспектов. Определенным, по-видимому, было бы правильнее сказать промежуточным, этапом в осуществлении рассматриваемого поиска явились взгляды самого Стюарда, выраженные в его концепции многолинейной эволюции культуры.

По мнению Стюарда, существуют три основных типа эволюционных концепций: 1) концепция однолинейной эволюции, представители которой, занимаясь сравнительным исследованием различных систем культуры, считают возможным выделение всеобщих стадий их последовательного развития; 2) отмеченная уже концепция универсальной эволюции; 3) концепция многолинейной эволюции, представители которой, не претендуя на столь широкие обобщения, стремятся к установлению не всеобщей, а ограниченной рамками отдельных регионов исторической повторяемости и параллелизмов. Именно последняя концепция, считает Стюард, наиболее адекватно отражает современный этап исследования культурно-эволюционного процесса.

Концепция многолинейной эволюции Стюарда представляет значительный интерес, ибо в ней поставлены достаточно реальные и значимые исследовательские проблемы. Можно всецело согласиться с мнением С.А. Токарева относительно того, что высказанные в советской литературе справедливые критические замечания в адрес концепции Стюарда не должны заслонять его положительный вклад в науку: он состоит прежде всего в том, что Стюард стремился к конкретному изучению взаимоотношений человека с окружающей его средой [1]. Предложенный Стюардом метод культурной экологии, несмотря на ограниченность выдвигаемых им задач, действительно несет в себе много важных идей, связанных с эмпирическим обобщением параллелизмов в развитии исторически данных культур в сходных географических условиях [2].

Заслуживает упоминания также концепция Стюарда об уровнях культурной интеграции, непосредственно нацеленная на рассмотрение зависимостей типов культуры от характера человеческих объединений: семейных, племенных, национальных, государственных [3]. Но в целом система взглядов Стюарда в силу самой своей природы не могла предложить общий принцип решения интересующей нас задачи, связанной с целостной характеристикой исторически данных культур посредством синтеза их общих и индивидуально неповторимых параметров. Тем не менее она, как и система взглядов Уайта (каждая по-своему), стимулировала поиск антропологической мысли США в данном направлении.

Среди многочисленных антропологических исследований в США, посвященных осмыслению проблем культурной эволюции, мы хотели бы специально выделить работу М. Салинса «Эволюция: специфическая и общая». Она представляет интерес в силу того, что здесь намечен принципиально новый для антропологической традиции США подход, позволяющий существенно продвинуться в решении задачи пропорционального выражения общих и индивидуально неповторимых сторон культур.

Ход своих рассуждений Салинс начинает с выделения двух различных направлений, по которым происходит биологическая эволюция. С одной стороны, это филогенетическое направле-

[1] *Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. М., 1983. С. 299.
[2] *Маркарян Э.С.* Интегративные тенденции во взаимодействии общественных наук. Ереван, 1977.
[3] *Steward J.* Op. cit.

ние, осуществляемое путем адаптивной модификации различных биологических форм в связи с их приспособлением к конкретным условиям среды и возникновением новых видов из старых. С другой – общий эволюционный прогресс, выражающийся в смене более низких ступеней развития более высокими, непосредственно не совпадающий с той или иной филогенетической таксономией и охватывающий собой одновременно множество биологических видов. Примером подобного общего прогресса может служить эволюция психики животных. Культурная эволюция, отмечает Салинс, продолжает эволюцию новыми средствами. Поскольку эти средства уникальны, культурная эволюция приобретает специфические особенности. Но она так же, как и биологическая эволюция, происходит, с одной стороны, путем адаптивной специализации и выработки разнообразных конкретных форм, с другой – путем последовательной смены общих для них этапов прогрессивного развития. Таким образом, пишет Салинс, для культуры также характерна специфическая и общая эволюция [1].

Хотя, по мнению Салинса, процессы специфической культурной и биологической эволюции подобны и могут быть интерпретированы в общих терминах, между ними имеется принципиальная разница. Она состоит в том, что культурная вариация в отличие от биологической может быть передана путем диффузии и в результате различные культурные традиции могут образовывать соединения между собой. Более того, продолжает он, порой частичная филогенетическая последовательность имеет место между последовательными общими стадиями культурной эволюции без прохождения промежуточных этапов развития. В противоположность этому биологические популяции могут (в лучшем случае) развиваться только по пути все большей специализации, которая является по своей природе тупиком дальнейшего прогресса [2].

Такова суть предложенной Салинсом концепции, вызвавшей широкий отклик в антропологической литературе США и ставшей там предметом достаточно широкого обсуждения. И хотя в целом она была встречена с интересом многими исследователями, в ее адрес было сделано много критических замечаний. К их числу относятся, например, замечания Г. Доул, связанные с оценкой понятия специфической эволюции. По ее мнению, далеко не все специфические изменения, выражающие приспособление культуры к среде, эволюционные. Таковыми можно считать лишь те, которые выражают процессы повышения сложности системы, сопровождаемые дифференциацией структур, специализацией функций и интеграцией этих структур и функций на новом уровне организации.

Г. Доул соглашается с тем, что все процессы, имеющие место во взаимодействии общества со средой, включают адаптацию. Но не всякий адаптивный процесс является эволюционным, не всякое усиление деятельности ведет к увеличению сложности системы – таков основной критический тезис, выдвинутый Доул против концепции Салинса [3].

В принципе с этим замечанием Доул нельзя не согласиться. Действительно, далеко не всякие изменения можно назвать эволюционными в собственном значении этого слова. И с данной точки зрения Доул с полным основанием указывает на те трудности, с которыми столкнулась теория биологической эволюции, пойдя по пути интерпретации любых адаптивных изменений как собственно эволюционных [4]. Но проблема эта имеет и другую сторону. Дело в том, что наряду с необходимостью выделения понятия, выражающего собственно эволюционные изменения, ведущие к развитию системы, существует и более широкое понятие единого эволюционного процесса. Оно должно отражать изменения любого порядка – как выводящие систему на новый уровень развития, так и не характеризующиеся этим свойством.

По всей видимости, Салинс стремился выразить эволюционные процессы в широком смысле. Недостатком его концепции с этой точки зрения следует считать то, что он не совсем удачно формулирует выдвигаемую им проблему. Возникает впечатление, будто бы и

[1] *Sahlins M.* Evolution. P. 229, 233.
[2] *Ibid.* P. 235.
[3] *Dole G.E.* Foundation of contemporary evolution // Main currents in cultural anthropology / Ed. R. Naroll, F. Naroll. N. Y., 1973. P. 265-268.
[4] *Ibid.* P. 268.

специфическая, и общая эволюция – два самостоятельных, автономных процесса. В действительности же речь должна идти о двух планах единого процесса эволюции. Указанный недостаток, сочетающийся с тем, что Салинс не сумел должным образом выделить отмеченные уровни эволюционного процесса – собственно эволюцию как процесс любых изменений системы, явился, в частности, основанием для критических замечаний в адрес его концепции. Напомним также и недостаток этой концепции, связанный с ограничительным пониманием Салинсом адаптации, о чем говорилось во втором разделе статьи, пониманием, сопрягающим данное явление, по сути дела, лишь со специфической эволюцией.

Характеризуя концепцию Салинса в целом, ее главную эвристическую ценность следует видеть в том, что она позволяет в едином культурно-эволюционном процессе выделить и пропорционально соотнести два принципиально различных его аспекта – общий и индивидуально неповторимый. По-видимому, ученый при этом отталкивался от уже имеющихся в теории биологической эволюции разработок. К их числу, в частности, относится предложенная А.Н. Северцовым еще в начале века и широко принятая дифференциация двух видов изменений в процессе биологической эволюции – ароморфозов и идиоадаптаций. Мы не знаем, была известна Салинсу или нет данная точка зрения в то время, когда формировалась его собственная концепция по рассматриваемому вопросу, но она имеет самое непосредственное отношение к предмету нашего обсуждения и может быть использована в нем.

Под ароморфозами Северцов понимал изменения общего и универсального характера, благодаря которым организация животных поднимается на более высокую ступень и которые дают возможность дальнейшего прогресса. К идиоадаптивным он относил приспособления к строго определенным условиям среды, которые не повышают общей жизнедеятельности животных [1]. Практически то, что у А.Н. Северцова выступает в виде идиоадаптаций, М. Салинс называет специфической эволюцией.

Достоинство точки зрения Салинса мы усматриваем в том, что он выделяет некоторые общие и существенные точки отсчета при рассмотрении как биологической, так и социокультурной эволюции. Причем это достигается им не путем некритического и непосредственного перенесения биологических представлений в область общественных наук и игнорирования специфики социокультурного развития, а благодаря вскрытию некоторых инвариантных свойств, характерных для данного развития и биологической эволюции. Заслуживает внимания, в частности, то обстоятельство, что благодаря выделению «специфической» точки отсчета, позволяющей исследовать формы, находящиеся в непосредственной зависимости от условий среды, Салинсу удается выявить те реальные основания, абсолютизация и гипертрофирование которых ведут к релятивистским, в том числе и культурно-релятивистским, концепциям. Когда мы рассматриваем культурную эволюцию в этом плане, пишет он, мы являемся культурными релятивистами. Но ведь общий прогресс также имеет место в культуре, отмечает Салинс [2].

Важно учесть, что обществознание сегодня остро нуждается в теоретической схеме, которая была бы способна синтезировать две одинаково необходимые проекции исследования социокультурных систем. Одна из этих проекций призвана выразить структурные перестройки данных систем, носящие общий характер. Фокус же другой должен быть направлен на происходящие в них изменения, непосредственно детерминируемые конкретными условиями обитания человеческих объединений и носящие относительный по отношению к этим условиям характер.

Именно указанной потребности общественных наук, и в частности культуроведения, отвечает концепция М. Салинса. Исходя из той же потребности мы предложили трансформировать понятия «ароморфоз» и «идиоадаптация» в общенаучные категории, которые в равной мере могут быть использованы как в биологических, так и в общественных науках [3]. Условием эффективности подобной трансформации должно быть, с одной стороны, сохранение в этих поняти-

[1] *Северцов А.Н.* Главные направления эволюционного процесса. М., 1967.
[2] *Sahlins M.* Evolution. P. 234.
[3] *Маркарян Э.С.* Теория культуры… С. 209.

ях определенных инвариантных свойств биологических и социокультурных систем, с другой – элиминация из них чисто биологического содержания. Кроме того, необходимы дальнейшее развитие и совершенствование самого принципа двух рассматриваемых планов эволюционного процесса, ибо здесь возникает целый ряд сложных и недостаточно разработанных проблем.

Неудивительно поэтому, что в концепции Салинса путь, позволяющий пропорционально соотносить общие и локальные аспекты развития культуры и тем самым преодолеть существующие крайние точки зрения по этому вопросу, лишь намечен. Но намечен в целом продуктивно. Отталкиваясь от предложенного принципа, можно идти дальше. На наш взгляд, дальнейший сколько-нибудь существенный прогресс антропологической мысли США в этом направлении находится в прямой зависимости от выработки адекватных принципов индивидуализации культур и тем самым последовательного преодоления отмеченного выше познавательного тупика, в который завела решение данной проблемы Баденская школа неокантианства. В частности, познавательная ситуация, которую создает выделение специфического (предпочтительнее сказать – «локального») аспекта эволюции культуры, настоятельно требует осмысления особого способа обобщения культурных явлений. Необходимость в нем возникает, когда эти явления рассматриваются в определенном пространственно-временном континууме, в контексте конкретных условий среды. Как помнит читатель, этот способ был назван нами генерализирующей индивидуализацией. Дело здесь, само собой разумеется, не в термине, а в наличии определенной реальной проблемы, связанной с необходимостью преодоления несостоятельного по своему характеру однозначного противопоставления генерализации и индивидуализации и нахождения адекватного принципа, в соответствии с которым должна обобщаться повторяемость индивидуальных свойств культурных явлений, выражающих локальную специфику исторических общностей людей. Между тем данная проблема, несмотря на всю ее значимость, остается вне поля зрения как Салинса, так и других антропологов США, которые в той или иной форме выдвигают задачу индивидуализации культур.

Хотя установки исторической школы и были в целом преодолены за последние десятилетия развития антропологической мысли США, это, по сути дела, не коснулось рассматриваемой концепции Баденской школы неокантианства, которая являлась важным питательным теоретическим источником данных установок. Перестав столь активно выполнять эту функцию по отношению к эволюционным направлениям, основная идея данной концепции тем не менее была в имплицитном виде сохранена общей традицией антропологической мысли США на уровне ее глубинных структур.

Вообще процедура генерализирующей индивидуализации осталась как-то вне поля зрения логико-методологического анализа не только в антропологической литературе США, но и в мировой литературе. И это имеет свои объективные основания. Взятая абстрактно-логически, генерализирующая индивидуализация ничем в принципе не отличается от других видов генерализации. Она также обязательным образом предполагает абстрагирование от индивидуальных признаков изучаемых объектов. Возьмем, например, в качестве объекта генерализирующей индивидуализации ту или иную этническую культуру. Данная познавательная задача по отношению к ней может быть выполнена лишь при обеспечении определенных условий. С одной стороны, с этой целью должны быть выделены типичные для данной этнической культуры признаки. С другой – вне поля зрения должны быть оставлены все те признаки, которые отклоняются от того, что в данном случае признается этнокультурной нормой, иначе говоря, индивидуальные вариации этой нормы.

Основной вывод, который можно сделать из сказанного, состоит в том, что генерализирующая индивидуализация (индивидуализирующая генерализация) может быть установлена не абстрактно-логически, а лишь взятая в многомерном контексте реальных познавательных ситуаций, в частности связанных с задачей целостной характеристики исторически данных культур. И это обстоятельство ни в коей мере не снижает значения рассматриваемого вопроса, ибо реальность проблемы выделения особой индивидуализирующей генерализации вполне сохраняется и настоятельно требует своего решения.

Кроме того, последовательное решение проблем, связанных с выделением в целостном культурно-историческом процессе общих и специфически индивидуальных аспектов, предполагает также наличие понятийной схемы, способной типологически четко и пропорционально отразить эти аспекты. В свое время нами было предложено выделить общие и локальные исторические типы культур. Мы полагаем, что данная концептуальная схема отвечает всем основным требованиям поставленной задачи и может быть использована, и попытались показать это в ряде работ [1]. При этом мы учитываем, что такая проблема, как целостность культуры, взятая в единстве выделенных выше аспектов, продолжает таить в себе множество трудностей. В ее исследовании имеется еще немало белых пятен. Именно поэтому нахождение исходных принципов, способных правильно наметить общую стратегию изучения данной проблемы и обеспечить его общими понятийными схемами, приобретает на нынешнем этапе ключевое значение.

Наиболее существенным периодом, определившим выработку типичных и влиятельных для современной антропологии США методологических подходов, были 60 – 70-е годы – годы возрождения и развития идей эволюционизма. Данный период очень важен и для темы нашей статьи, хотя, как уже читателю известно, сопряженная с ней центральная идея культурологии была выдвинута несколько раньше. Но и для этой идеи развитие антропологической теоретической мысли в рассматриваемые два десятилетия принципиально важно. Дело в том, что переход к эволюционной парадигме, ознаменовав подлинный взлет этой мысли, позволил выявить потенциальные возможности характерных для нее научных традиций, присущих им базисных установок. 80-е гг. не внесли в эту область знания чего-либо существенно нового как и в решение ключевых проблем, связанных с задачей целостного изучения культуры [2]. Именно поэтому особый упор в статье сделан на анализе антропологических работ, вышедших в 60 – 70-е годы.

В заключение хотелось бы сказать несколько слов о перспективах традициологического анализа проблемы целостного исследования культуры. Мы сосредоточили свое внимание на антропологических традициях США и лишь мимоходом провели их сопоставление с традициями британской антропологии. Правда, мы обращались и к сложившимся в Советском Союзе традициям исследования проблемы целостности культуры, но делали это прежде всего в силу необходимости выявления авторской позиции по рассматриваемым вопросам и не затрагивали иных существующих подходов. Вне проведенного анализа остались и другие национальные научные традиции. Между тем многие могут представить интерес с самых различных точек зрения. Накопленный в них опыт способствовал бы выявлению новых граней проблемы целостного исследования культуры. Но не только! Обращение к этому материалу позволило бы, в частности, более обстоятельно уяснить причины того, почему выдвинутая Л. Уайтом идея культурологии в собственном значении слова не была подхвачена и сколько-нибудь существенно развита в мировой литературе, несмотря на всю ее значимость. Но, конечно, это лишь одна из возможных проблем поиска. Взятая в целом, задача систематического сравнительно-традициологического анализа проблемы целостности культуры в контексте различных национальных научных традиций открывает обширное, чрезвычайно интересное и, по сути дела, еще целинное поле для исследования. На наш взгляд, подобный анализ процессов научного развития в целом следует рассматривать как часть более общего подхода к культурологии науки. За последние годы автором были предложены принципы обоснования культурологии науки и конкретная исследовательская программа по данному направлению науковедческого поиска [3].

---

[1] *Маркарян Э.С.* Соотношение формационных и локальных исторических типов культуры // Этнографическое исследование развития культуры. М., 1985.

[2] *Arensberg A.* Cultural holism through interactional systems: presidential address for 1980 // Amer. Anthropol. 1981. Vol. 83, N 3; *Shneeder R.A., Levine M.J.* Culture theory: Essays on mind, self and emotion. N. Y., 1984; *Aberle D.F.* Distinguished gesture: What kind of science is anthropology // Amer. Anthropol. 1987. Vol. 89, N 3.

[3] *Маркарян Э.С.* Региональный эколого-ноосферный эксперимент. С. 30-47; 131-141; *Markarian E.* Theorie der Kultur. Moskau, 1986. S. 65-85; *Markarian E.S.* On the interrelation between sociology and culturology of science: Introducing the problem // VIII Intern, congr. of logic, method, and philos. of sci.: Abstracts. Moscow, 1986. Vol. 5, pt. 2. P. 420-424.

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ: ПУТИ САМОПОЗНАНИЯ

И.Е. Фадеева

ЧЕЛОВЕК ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ: ЭСТЕЗИС – ЭКЗИСТЕНЦИЯ – СЕМИОЗИС (теория культуры Э.С. Маркаряна в интеллектуальных и культурных контекстах XX века)

Ставший классическим для отечественных культурологов деятельностный подход к культуре, основателями которого в российской науке о культуре являются выдающиеся мыслители – М.С. Каган и Э.С. Маркарян, предполагает понимание культуры как способа и опредмеченного результата человеческой деятельности, как внебиологически выработанного адаптивно-адаптирующего механизма.

Э.С. Маркарян дает следующее обоснование анализа социокультурной проблематики: «В процессе поиска специфики культурологического рассмотрения общественной жизни мы пришли к выводу, что в основу построения общей многомерной схемы социального организма, должна быть положена перспектива, образуемая тремя различными точками зрения его рассмотрения. Эти точки зрения выражают необходимость специального исследования структурных рядов, образуемых тремя различными классами элементов: 1) субъектами человеческой деятельности; 2) сферами и видами человеческой деятельности и 3) внебиологически выработанными средствами и механизмами человеческой деятельности, образующими в своем единстве способ человеческой деятельности» [10, с. 97].

В нашей статье мы подробнее остановимся на первом аспекте этого определения – субъекте человеческой деятельности. И хотя Э.С. Маркарян не посвятил специального исследования культурно-антропологическим трансформациям нашего времени, сама постановка вопроса ориентирована на эту проблематику, находясь в то же время в актуальном поле социально-культурологического знания. Полагая человеческую деятельность в качестве центральной проблемы философии и теории культуры, Маркарян оказывается в русле исследований не только Макса Вебера, Питирима Сорокина или Толкотта Парсонса (выделивших социальное действие как основное понятие социологии и социологии культуры), или в русле праксеологической антропологии К. Маркса, но и в контексте современной ему социально-культурологической мысли – в частности, наиболее значимой философско-культурологической концепции человеческой деятельности М.С. Кагана. Не менее значимым представляется и сопоставление деятельностной модели культуры Маркаряна и знаменитого труда Ханны Арендт “Vita activa”, одной из немаловажных идей которой в рассматриваемой нами перспективе является идея значимости собственно человеческой деятельности и противопоставление труда как способа жизни “animal laborans” коммуникативно-творческой интеллектуальной деятельности свободного человека [3].

Однако это проблемное поле – человеческая деятельность – оказалось радикально актуализированным именно сегодня в нескольких аспектах. Во-первых, это изменения в структуре деятельности современного человека, следствием которых стал «кризис древнейшего разделения человеческого опыта на три части: Труд, Действие и Интеллект», которое сегодня «потерпело полный крах»[1] [6, с. 18-19]. Во-вторых, это требующее переориентации исследовательских усилий изменение культуры, все больше обнаруживающей свой темпоральный, динамический характер – и, со-

[1] П. Вирно имеет в виду «разделение, предложенное Аристотелем, подхваченное в XX веке Ханной Арендт и остававшееся своего рода общим местом вплоть до вчерашнего дня» [4, с. 18-19].

ответственно, неминуемо изменяющей предмет изучения, смещая его с результата на процесс, на процессуальность культуры (в этой связи наглядным подтверждением является широко используемое сегодня понятие социокультурных практик). И, наконец, это проблема субъекта, субъективности, человека и человечности, оказавшаяся своего рода точкой притяжения для философских, культурологических, социокультурных изысканий второй половины XX и начала XXI века.

Не касаясь многократно обсуждаемой тематики смерти и воскрешения субъекта, обратимся к одной из важных проблем – пониманию человека с позиций не столько праксиса как такового, сколько его внутренних условий – деятельности сознания, которое включает в себя такие аспекты и модусы как эстетическое переживание, экзистенциальный опыт, семиотические процессы означивания и опредмечивания допонятийного и довербального. Это значит, что, определяя человека как деятельностного, мы обращаемся к осмыслению того перехода, о котором пишет М. Хайдеггер в своем докладе 1949 года, опубликованном впоследствии в статье «Вопрос о технике». «Всякий повод для перехода и выхода чего бы то ни было из несуществования к присутствию, – цитирует Хайдеггер Платона, – есть ποίησις, про-из-ведение» [14, с. 224]. Поэтому сущность производства вещей – сущность техники «располагается в области, где имеет место открытие и его непотаенность, где сбывается αλήθεια, истина» [14, с. 225].

Метаморфозы бытия и небытия, показанные М.С. Каганом в его известной работе [7], представляют собой единый в своем основании процесс семиозиса/эстезиса. «Рассматривая онтологию культуры, – говорит Каган, – мы имеем перед нашим внутренним взором процессы возникновения бытия из небытия»; «в материальном мире природы, действительно, по Пармениду, "бытие есть", а "небытия нет", тогда как в мире человека, в культуре, "небытие есть", поскольку именно из него рождается бытие» [7, с. 505]. Преодоление небытия (в том числе и экзистенциальный опыт переживания индивидуального бытия как «бытия-к-смерти», согласно М. Хайдеггеру) посредством самопроекции индивидуального «Я» в процессах семиозиса – продуцирования смыслов и осознания ценностей – способ существования индивидуального сознания. Поэтому производство искусства становится экзистенциальным актом, невозможным без экзистенциального опыта и его рефлексии. Культурогенез укоренен в семиотических репрезентациях экзистенциального опыта, «взаимные превращения бытия и небытия в практической деятельности человека» и творимой воображением «специфической области небытия» в искусстве [7, с. 510-511] – основа создаваемого человеком «инобытия» – культуры. Именно деятельностный характер культуры определяет ее процессуально незавершенный характер, а ее субъектность – глубокий персонализм и экзистентность.

С этой точки зрения наибольший интерес представляет искусство в двойном модусе его бытия: социокультурного и экзистенциально-персонологического – «опредмеченного результата», согласно М.С. Кагану, «художественно-моделирующей» деятельности, с одной стороны, и, с другой, способа собственно человеческой деятельности как превращения poiesis в τεχνη, по Хайдеггеру. И именно искусство представляет собой наиболее точную модель культуры, говоря словами Питирима Сорокина, ее «наиболее чувствительное зеркало» [13, с. 435], квинтэссенцию социокультурного и индивидуального эстезиса.

Сущностной характеристикой деятельности является не только ее социальный, но экзистенциально-персонологический характер. Экзистенция, представленная в модусе действия как экзистенциальная рефлексия – то есть способность индивидуального «я» не только переживать свое внутреннее бытие как «присутствие», но и осознавать его – является основанием социокультурных практик как практик порождения культуры – культурогенеза (деятельности по производству культуры).

С этой точки зрения стоит взглянуть на трансформацию эстетических категорий, которые в рамках классической эстетики, сформированной проектом Модерна с его большими нарративами, представали как система. В центре классической эстетической теории можно выделить несколько базовых определений: переживание прекрасного как наслаждение красотой; связь эстетического и нравственного; суждение о прекрасном как «незаинтересованное суждение».

С очевидностью можно наблюдать, что эти когда-то незыблемые основания противоречат современному эстетическому и экзистенциальному опыту. Следует согласиться с мыслью Джанни Ваттимо о том, что опыт эстетического восприятия сегодня все более смещается к переживанию шока, а не удовольствия, это не наслаждение прекрасным, а «потерянность, колебание, утрата основания, chock» [5, с. 66, 94]. Именно ситуация шока (шоковая эстетика, используя выражение Н.Б. Маньковской) становится реакцией на тотальное бесчувствие, апатию современного нарциссического индивида (см. [8, с. 56-60]). Социокультура, движущаяся по пути персонализации и индивидуализации (в парадигме индивидуализированного общества), характеризуется все больше вырисовывающейся двойственностью именно в плане экзистенциального. С одной стороны, можно утверждать вслед за Жилем Липовецки, что общественные институты «ориентируются на мотивации и желания» людей (индивидов), и идеал подчинения личности коллективным правилам «рассыпается в прах» [8, с. 19-20]; или – вслед за М. Хардтом и А. Негри – о «множестве» как о множестве сингулярностей [15]. С другой стороны, не менее очевидно и стремительное омассовление, деиндивидуализация массового сознания. Наблюдаемый в результате парадокс – противоречие между гипертрофией коммуникативности и, следовательно, казалось бы, социальностью как гиперсоциальностью, с одной стороны, и экзистенциальным опытом индивидуального (сингулярного) «я», с другой, – становится основанием радикальных изменений в сфере социокультурного и индивидуального эстетиза/семиозиса (чувствования и означивания).

Медиатизация современного социального и культурного пространства предстает сегодня как точка бифуркации: с одной стороны, усиливая эстетизм экзистенциального опыта в перспективе его опосредованности медиа, – с другой, порождая многочисленные теории конца искусства, фиксирующие не столько факт его «смерти» как прекращения художественного производства, сколько отказ от легитимирующей роли истории искусства в процессе распада больших нарративов. Теперь легитимность искусства обеспечивается не включенностью в историю, но его местом в топосе теории. В частности, как известно, в произведениях Энди Уорхола на выставке в Stable Gallery, где были показаны «Коробки Брилло», Данто увидел именно завершение истории, оставшейся без ее легитимации и ее оснований [1]. Любая вещь, будь то «Фонтан» Дюшана или упаковочные коробки Уорхола, по мысли Данто, приобретает статус произведения искусства, попав в artworld, в атмосферу теории искусства, став предметом теоретического и критического дискурса, поскольку «искусство нуждается в чем-то, что наше зрение не может обнаружить, – в художественной теории, в знании истории искусства, то есть в художественном мире» [2].

Ситуация «утраты основания» и шока оказалась внеположной по отношению к уже имеющимся языкам и дискурсивным практикам: «языковость» (выражение М. Мамардашвили и А. Пятигорского) противостоит шоку, который, сродни шоку болевому, не предполагает артикулированного суждения. «Потерянность» и «колебание» – характеристика современного эстетического/экзистенциального опыта, связанного, как пишет Д. Ваттимо, комментируя Хайдеггера, «с тревогой и опытом смертности» [6, с. 67]. Но парадокс массовой культуры как раз и заключается в вытеснении сакрального опыта смерти, в превращении смерти в ряд повседневных медийных сюжетов и образов, не затрагивающих экзистенциальных оснований индивида и, соответственно, не приводящих к катарсису и освобождению. В то же время в рамках массовой культуры – в ее маргинальном и вытесненном на периферию социокультурного пространства андеграунде тематизация смерти занимает чуть ли не центральное место[1]. Следует согласиться с А. Рябовым и П. Кондрашовым, трактующим такое направление в музыке как Heavy Metal как попытку «захватить экзистенцию человека» [12, с. 136].

Динамическая (деятельностная) модель культуры предполагает наличие субъекта деятельности, структура которого в одном из ее модусов может быть представлена как триада «эстезис –

[1] Характерному для современной социальной жизни «множеству» (как противоположности и «народу», и «власти») свойственно стирание различий между «страхом» и «тревогой»: «тревога» – как опасность «вне общества», которая «повсеместна, непредсказуема, постоянна» [6, с. 24], становится частью экзистенциального опыта индивида «внутри» именно в силу этого радикального смещения когда-то устойчивых социальных организмов – народа и общества – к «множеству».

экзистенция – семиозис», 1) где под семиозисом следует понимать не только вербализацию довербального опыта и «символов сознания», но и то, что М. Хайдеггер определяет как τεχνη (techne) или К. Маркс – как «опредмечивание»; и 2) где все части триады располагаются не в виде последовательной (хронологически выстраиваемой) цепочки, а в виде трехсторонней симультанной взаимосвязи.

Но следует подчеркнуть при этом, что опосредующим звеном крайних в этом ряду позиций (эстезисом и семиозисом) является экзистенция, понятая в ее двусторонней сущности: 1) как трансцендирование индивидуального «я» и 2) как рефлексивный по своей природе процесс самоуглубления (и в этом смысле сопоставимой с медитативными практиками «я», которые были открыты восточным аскетизмом и особенно отчетливо были выражены в практиках исихазма). Но именно экзистентность человека оказалась сегодня поставленной под вопрос. Сама культура как бы перестала оставлять человека наедине с самим собой – гиперсоциальность заглушает ростки экзистенциального, более того – современный индивид бежит от своей экзистенции: «нарциссический» индивид, любующийся своим отражением в обольщающих его зеркалах масскульта, то есть видящий только свое «внешнее», не желает или не способен обратиться к себе-внутреннему.

С этой точки зрения процессы, переживаемые современной культурой, не только обнаруживают свою двойственность и противоречивость, но представляют собой ощутимую угрозу когнитивно-семиотической катастрофы. Наблюдаемое сегодня прекращение действия семиотических механизмов означивания (культурного семиозиса = культурогенеза) связано не только с экспансией массовой культуры, процессами глобализации, тотальной дигитализацией и медиатизацией информационного пространства, с постоянно осуществляемым контролем над сознанием индивида посредством медиа, но прежде всего с радикальными изменениями социокультурной топологии – усложнением семиосферы, смещением к ее периферии развлекательных жанров и форм художественных практик и, напротив – к центру – интеллектуально-философских форм, концептов и метафор, экзистенциальная интериоризация и рефлексия которых требует от индивида серьезных не столько даже интеллектуальных, сколько душевных и духовных усилий.

Ответами на этот «вызов» становятся две очевидные тенденции. С одной стороны, это экспансия развлечения («обольщения», как говорит Ж. Липовецки), с другой – культивирование образов иррационального и алогичного: смерти, небытия, ужаса, безобразного – хорроризация, способная стать своего рода эрзацем иссякающего экзистенциального опыта. Ответом на вызов становится и собственно постмодернизм, стремящийся уничтожить границу массового и элитарного. Следует признать, однако, что это уничтожение границы представляет собой стремление массового не столько включить в себя, но именно вытеснить то, что раньше позиционировалось как элитарное.

Иными словами, обольщение, хоррор, стремление связать воедино массовое и немассовое суть не что иное как способы вытеснения в сферу социального и культурного бессознательного тревожащий факт невозможности противостоять интеллектуальной дифференциации современного общества, когда индивид или способен интериоризировать все нарастающую лавину информации (что вообще-то по определению не является возможным – возможным является совершение интеллектуального усилия по превосхождению своего «я») – или заведомо отказывается от этого усилия. Иными словами, если в плане семиотическом и художественном массовое и немассовое стремятся к взаимопроникновению, посредством двойного, тройного (и т.д.) кодирования позволяя адресату совершать головокружительные переходы между разноуровневыми смыслами, то в мире социальном и социокультурном слои массового и немассового представляются достаточно отчетливо выявленными. Искусство стремится преодолеть разрыв, но результат оказывается противоречивым: кратное кодирование оставляет разрыв между уровнями восприятия и понимания – являясь по видимости прозрачным с точки зрения массового сознания, смысл остается для него эзотерически замкнутым, и путь к нему наглухо отгороженным.

При этом не помогают и интерпретирующие интеллектуальные практики: критические статьи, популярные лекции, образовательные технологии. Не говоря уже о проблематичности

«перевода» между языками культуры, или перевода, используя выражение М.К. Мамардашвили и А. Пятигорского, «символов сознания в знаки культуры» [9, с. 56], трудность представляет сама природа восприятия (в нашем случае – эстетического). В частности, говоря о фазах эстетического восприятия, В.В. Бычков выделяет, помимо фазы установки и эйдетически-психологического восприятия, еще и «чисто духовную» фазу – катарсис, когда осуществляется «сущностный контакт с Универсумом» [5, с. 97-98]. В этом смысле высшая – духовная – фаза не вытекает непосредственно из второй (фазы интерпретации), представляя собой метафизический прыжок и являясь результатом действия собственно экзистентной составляющей указанной нами выше триады. Однако повседневное (массовое) сознание, избегающее всего, что не является «развлечением» или «обольщением», всего, что напоминает о подлинном бытии, выстраивает непроходимый барьер между «я» индивида и «Универсумом», то есть лишает это «я» возможности трансцендирования и, соответственно, экзистенциальной рефлексии. При таких условиях любая интерпретация становится бесцельной игрой в бисер, поскольку не завершается катарсисом – выходом за пределы данного – в возможное. В результате ситуация оборачивается торжеством до-рефлексивного сознания и прекращением действия семиотических механизмов означивания и творчества. Само же дорефлексивное сознание оказывается вовлеченным либо в стереотипизированную статику нон-креативной повседневности, либо в дорефлексивно-танатосные миры культурного андеграунда.

Таким образом, подводя итоги попытки применения праксиологической концепции культуры Э.С. Маркаряна в одной из ее существенных составляющих – аналитике субъекта деятельности, отметим те черты, которые все более отчетливо вырисовываются в нашей современности. Наиболее ощутимой и наиболее значимой из них является распад необходимой для нормального функционирования социокультурной системы и культурогенеза триадической структуры субъективного сознания «эстезис – экзистенция – семиозис», когда каждая из трех ее сфер оказывается изолированной от других, не переставая функционировать, но функционировать в аномальном, частичном режиме, получая гипертрофированное выражение и смыкаясь в некоторых случаях с социальной девиацией (например, в случае эстезиса как он описан М. Маффесоли (см. [11]), – в коллективных иррациональных действиях толпы). Наиболее радикальные изменения происходят в случае распада триады с семиозисом – его деформацией, деструкцией, или распадом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Danto A.* Beyond the Brillo Box: The Visual Arts in Post-Historical perspective (Farrar, Straus & Giroux, 1992).
2. *Danto A.* The art World // The Journal of Philosophy. Vol. 61, Issue 19, American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting (Oct. 15, 1964). Pp. 571-584. URL: http://faculty.georgetown.edu/irvinem/visualarts/Danto-Artworld.pdf.
3. *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
4. *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. 176 с.
5. *Бычков В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В.* / Бычков В.В. Триалог. Разговор второй о философии искусства в разных измерениях. М.: ИФ РАН, 2009. 212 с.
6. *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество. М.: Логос, 2002. 128 с.
7. *Каган М.С.* Метаморфозы бытия и небытия // Каган М.С. Избранные труды в VII томах. Том II. Теоретические проблемы философии. СПб.: ИД «Петрополис», 2006. 660 с. С. 501-521.
8. *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб.: «Владимир Даль», 2001. 331 с.
9. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Языки русской культуры, 1997. 224 с.
10. *Маркарян Э.С.* Теория культуры в системе общественных наук // Мир культуры и культурология. Выпуск IV. СПб.: НОКО, 2015. С. 95-107.
11. *Маффесоли М.* Околдованность мира или Божественное социальное // Социо-Логос. М.: Прогресс, 1991. С. 133-137.
12. *Рябов А., Кондрашов П.* Эстетизация безобразного: Экспликация социально-антропологических оснований. Екатеринбург: Изд-во УМУ УПИ, 2012. 150 с.
13. *Сорокин П.А.* Социокультурная динамика // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 425-504.
14. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 221-238.
15. *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. 559 с.

И.В. Леонов

ЗНАЧЕНИЕ «СТЕРЖНЕВЫХ РИТМИК» В ПОСТРОЕНИИ КОНЦЕПЦИЙ МАКРОИСТОРИИ *

В отечественном знании рубеж XX – XXI вв. характеризуется неоднократными пересмотрами общих трактовок сущности и специфики историко-культурной реальности, которые, сменяя друг друга, поочередно доминируют в отмеченной сфере познания. Катализатором данных процессов стали бурные социокультурные трансформации и противоречия постсоветского времени, тенденция снятия которых наметилась лишь на современном этапе истории России. Причем, данные когнитивные процессы обнаруживают себя не только в научно-философской сфере, но и на уровне обыденного знания в широких слоях общества.

Отмеченная познавательная ситуация, сопровождаемая соприсутствием конкурирующих между собой макроисторических трактовок, многие из которых имеют серьезный научный «вес», актуализирует достаточно интересную область исследований. Суть данной области сводится к поиску основных закономерностей морфогенеза представлений человека о культурно-историческом процессе в его наиболее универсальных и протяженных параметрах. Сюда же относится и поиск ответов на вопросы – Какова мера абсолютной истины в тех или иных представлениях о макроисторической реальности? И поскольку «версий» таких представлений несколько, то какая из них «правильная»? Или «правильные» они все, по крайней мере, для своих создателей? И какова степень влияния объективных и субъективных факторов на отмеченный познавательный процесс? Ответы здесь могут быть самые разные, – тому свидетельством весомое число научно-философских школ и направлений, занимающихся данной проблематикой.

В настоящей статье предлагается затронуть несколько «граней» отмеченной исследовательской сферы, но особый акцент планируется сделать на глубинных когнитивных аспектах создания макроисторических трактовок бытия, в частности на реализации имманентной способности человека фиксировать «ритмики», «повторы» и «сходства» в ходе когнитивной активности [1].

Итак, как происходит данное «моделирование» бытия?

Отмеченный процесс выглядит следующим образом: познавая макроисторическую реальность, человек, в первую очередь, определяет ее пространственные и временные рамки, а также выявляет значимую или наиболее очевидную регулярность, которая становится своеобразным «остовом» формируемой модели макроисторической реальности. Данный процесс строится на реализации отмеченной выше способности человека фиксировать и распознавать «повторы» и «ритмики» в ходе интеллектуального освоения реальности. Причем данная способность, по мнению многих философов науки, определяет суть когнитивной активности любого живого существа и составляет основу процесса адаптации[3].

Далее происходит наделение зафиксированной «ритмики» смыслом, который, по сути, выступает своеобразным идейным аттрактором, лежащим в основе общей макроисторической картины.

* Данная статья основана на материалах § 4.1 докторской диссертации: *Леонов И.В.* Паттерны культурно-исторического процесса: парадигмально-тематический анализ: дис. … доктора культурологии: 24.00.01. Санкт-Петербург, 2014. 478 с.

[1] См., например: *Кун Т.* Структура научных революций / пер. с англ. И.З. Налетов, В.Н. Порус, А.Л. Никифоров, О.А. Балла; сост. В.Ю. Кузнецов. М.: АСТ, 2003. С. 245.

[3] См.: *Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избранные работы / пер. с англ. Л.В. Блинников, В.Н. Брюшинкин, Э.Л. Наппельбаум и др.; сост., общ. ред. и вступ. ст. В.Н. Садовского. М.: Прогресс, 1983. С. 68, 262, 264.

Кроме того, человек, познавая макроисторическую реальность, выражает свое отношение к ней, поскольку в силу специфики собственной природы он не может познавать что-либо, игнорируя данный параметр познавательного процесса, включающий психоэмоциональную составляющую, способность усматривать ценности, а также воспринимать мир с нравственных и эстетических позиций. Параллельно, весь процесс построения модели историко-культурной реальности, согласно определенной внутренней логике, сопровождается «обрастанием» базисной ритмики идеями частного уровня, которые, буквально «нанизываясь» на регулярность, подстраиваются под ее действие, что в итоге приводит к созданию целостной картины или «узора» макроистории (с терминологии О. Шпенглера – гештальта «мира-как-истории»). Обозначенные аспекты познания мира-как-истории, проявляя себя во всех ноогенезах без исключения, формируют единообразные основания познания культурно-исторического процесса. Но далее, в каждом конкретном случае эта когнитивная основа реализуется по-разному, определяя многообразие различных версий макроисторической реальности как на уровне сообществ, так и на уровне отдельного человека.

В первую очередь, логика возникновения целостных представлений о макроисторической реальности находится в непосредственной зависимости от ее феноменологии, которую фиксирует взаимодействующий с ней субъект. Как следствие, реальность во всем многообразии своих конкретно-исторических проявлений провоцирует познавательную активность человека, направляя ее в определенное русло.

Влияние средового фактора выражается в двух аспектах, а именно, в определенных состояниях «первой» (естественной) и «второй» (искусственной) природы. На фоне воздействия «первой» природы формирование данных концептов основывается на характере природно-климатических условий и специфике ландшафта, с которым взаимодействует человек в процессе деятельности. Ареал обитания субъекта и динамика изменений реальности оформляют его представления об историческом пространстве и времени, доминирующая природно-климатическая регулярность ложится в основу ритмики или модели истории. В результате на основании взаимодействия с «первой» природой, с опорой на историческую память и способность предвидения субъект формирует общие представления о ее функционировании, которые экстраполирует на прошлое и будущее. Влияние «второй» природы на формирование макроисторических гештальтов выражается в различных состояниях культурной среды, включающей широкий спектр ее проявлений и процессов, реализуемых в данной сфере. К таковым можно отнести феноменологию культуры, степень развитости ее материальной, художественной и духовной составляющих, включая состояние знания, и многие другие факторы, оформляющие специфическое видение макроисторической реальности субъектом. Анализируя этот вопрос, необходимо подчеркнуть, что воздействие естественной и искусственной среды на процесс создания гештальтов мира-как-истории проявляет себя комплексно. Однако, в контексте различных культур на протяжении развития знания степень влияния «первой» и «второй» природы на данный процесс значительно менялась.

Существенной стороной рассматриваемого ноогенеза выступает склонность субъекта к некоторому упрощению основных проявлений макроисторической реальности, путем сведения ее феноменологии к нескольким типичным формам; это позволяет достаточно сильно упростить познавательный процесс. На основании фиксации данных форм в сознании субъекта формируются соответствующие гештальты (концепты, «картины», «метапаттерны» и т.п.). В результате особыми «конфигурациями» идей окрашиваются периоды стабильности и переходности, эпохи перемен и застоя, упадка и возрождения. Характеризуя данную сторону познавательного процесса, П.К. Гречко отмечает, что "Социально-историческая реальность является естественным основанием процесса формирования метапаттернов исторического познания. Скажем так: она индуцирует их своей эволюционной диспозиционностью, своей открытостью различным познавательным перспективам и трактовкам, своей удивительной податливостью, пластичностью и многомерностью"[1].

[1] *Социальное*: истоки, структурные профили, современные вызовы / под общ. ред. П.К. Гречко, Е.М. Курмелевой. М.: Российская политическая энциклопедия, 2009. С. 71.

Однако выступать в роли системообразующего начала концептов макроистории может не только феноменология упрощенной и типологизированной конкретно-исторической реальности. Одним из ключевых аспектов процесса формообразования рассматриваемых гештальтов выступает фактор использования тех или иных *«базисных регулярностей»* (синоним. – *«стержневых ритмик», «господствующих ритмик»*), представляющих собой узловые элементы любых макроисторических концептов. Дело в том, что стремление к фиксации господствующей ритмики, подчиняющей себе все остальные пульсации реальности, с которой взаимодействует субъект, являясь сущностной характеристикой познавательного процесса, создает основу морфогенеза любой ноогенетической целостности, направленной на постижение бытия в его временн*ы*х проекциях.

На этом основании можно заключить, что «базисная регулярность», отражая наиболее значимую или очевидную для человека ритмику проявлений макроисторической реальности, которая подчиняет себе все остальные средовые пульсации, низводя их до вторичного уровня, становится исходным началом для понимания процессов, составляющих содержание мира-как-истории. В таком ракурсе базисная регулярность обретает роль элемента, «притягивающего» и «отталкивающего» различные идеи, а также провоцирующего их мутации. Именно от предпочтения той или иной «регулярности» зависит построение модели, иллюстрирующей основные траектории истории, а также понимание ее смысловой составляющей и, как следствие, формирование всего комплекса макроисторических представлений.

В первую очередь, говоря о специфике выявляемых человеком макроисторических «ритмик», необходимо указать, что первоначально они должны включать «привязанность» к определенному процессу реальности, однако далее могут принимать абстрактный характер, отрываясь от реальности и воплощаясь только на уровне моделей и схем, и, наконец, могут обретать форму сугубо «идейной ритмики», направленной на достижение определенной цели или реализации смысла истории. Однако, как правило, в своей основе данные модели и «смысловые ритмики» несут «отпечаток» первоначального процесса, породившего их. В результате формируется определенная тенденция, согласно которой фиксация базисных регулярностей макроистории выражается сразу в трех плоскостях, а именно, в направлении фиксации «реальных процессов», применения «абстрактных схем» и «смысловых ритмик». Отмеченную вариативность содержания идей, отражающих базисные регулярности макроистории, необходимо учитывать, поскольку данные идеи могут воплощаться не только поодиночке, но и в двоичных и троичных комбинациях своих составляющих.

- Первый аспект проявляется в том, что формирование целостных макроисторических картин может изначально строиться на основе анализа проявлений какого-либо конкретного элемента реальности. В данном случае элемент реальности, выступающий основой для фиксации регулярностей, первичен, а характер его ритмики и смысловой направленности вторичен. Примерами отмеченной тенденции являются концепты мира-как-истории, построенные на основании анализа ритмик климатической, экономической, социальной, политической, религиозной, эпидемиологической и многих других сфер.
- Второй аспект выражен в использовании различных абстрактных моделей и алгоритмов развития, не привязанных к какому-либо единственному элементу бытия. В отмеченном случае первичной выступает некая ритмика, а вторичный характер отводится различным элементам макроисторической реальности, к которым отмеченная ритмика прикладывается. Примерами данной тенденции являются циклические и линейные последовательности, а также системные и синергетические алгоритмы развития, используемые в «чистом виде».
- Третий аспект выражен в изначально высоком статусе идейной направленности базисных регулярностей, по отношению к тем или иным абстрактным ритмикам и пульсациям конкретных элементов реальности. Примером отмеченной доминанты является системообразующее действие идей прогресса и регресса.

Помимо названных выше, весомую роль в выявлении тех или иных доминант рассматриваемой ноогенетической структуры играет ряд факторов, выраженных в когнитивном опыте субъекта, его

«вкусовых» предпочтениях в выборе тех или иных «пульсаций» реальности; кроме того, на отмеченное соотношение влияет парадигмальный феномен развития знания и общекультурный контекст.

В фиксации субъектом базисных регулярностей макроистории существует определенная логика, реализуя которую, субъект, соприкасаясь с конкретно-исторической реальностью, регистрирует целый комплекс процессов различной степени сложности и значимости. Далее в отмеченном комплексе субъект выделяет те ритмики, которые, по его мнению, детерминируют познаваемую реальность, подчиняя себе все пульсации частного характера. Основу предпочтения той или иной базисной регулярности составляет направленность субъекта либо на очевидные, либо на значимые для его жизнедеятельности процессы.

В отношении познания сущности и специфики культурно-исторической реальности самыми очевидными и относительно простыми для понимания регулярностями, в первую очередь, выступают природно-климатические ритмы, а также ритмы, тесным образом связанные с преобразовательной деятельностью самого субъекта. Отмеченные регулярности получают отражение в моделях макроистории – циклической, волновой, разового жизненного цикла, линейной, вариативной, ризомной, синергетической и других, оформляя ее общую ритмику. Следует напомнить, что в некоторой мере все регулярности и, соответственно, модели макроистории цикличны, так как они основаны на различных вариантах буквальных либо закономерно изменяющихся повторов. Данная ситуация вносит некоторую путаницу в обозначение качественных характеристик различных моделей, позволяя назвать цикличной любую из них. В итоге на протяжении развития знания установилась определенная тенденция, согласно которой за собственно циклическими моделями закрепился некий приоритет в фиксации буквальных повторов, в свою очередь остальные модели, как правило, отражают менее буквальные ритмы макроистории, основанные на проявлении тех или иных переменных. Хотя отмеченное разграничение далеко не абсолютно.

Другой особенностью базисных регулярностей макроистории является то, что процессы, изначально фиксируемые субъектом в ходе соприкосновения с исторической реальностью в качестве базисных, не всегда имеют макроисторический масштаб. Например, для номадических и земледельческих культур стержневой ритмикой, лежащей в основе реальности, выступает годовой природно-климатический цикл; в свою очередь, для личностно-креативных культур данную ритмику может составлять череда локальных инноваций, провоцирующих последующий рост культуры. Однако, в результате фиксации тех или иных ритмик, субъект проецирует их на процессы, составляющие различные уровни реальности, включая ее максимально возможные масштабы, касаемые общей логики и жизненных траекторий развития культур, цивилизаций, этносов и государств. Как следствие, регулярность годового природно-климатического цикла, фиксируемая в качестве базисной в культурах земледельческого типа, проецируется на уровень макроисторических пульсаций. В свою очередь цепочка локальных инноваций культуры, равная нескольким десятилетиям, может лечь в основу трактовки макроистории как процесса постоянного совершенствования в контексте концептов мира-как-истории, формируемых в личностно-креативных культурах.

Данное обстоятельство показывает, что основу трактовок стержневых ритмик мира-как-истории составляют не только устойчивые представления о далеком прошлом и незримом будущем. *В рассматриваемом вопросе определяющую роль для познающего субъекта играет современное состояние конкретно-исторической реальности, с которой он взаимодействует*, включая ритмики частного характера, имеющие для субъекта статус значимых. В данном случае показательной является точка зрения Л. Февра, который усматривал в «настоящем» основу для построения концептов истории, отмечая, что "Человек не помнит прошлого – он постоянно воссоздает его. Это касается и такой абстракции, как отдельный человек, и такой реальности, как человек, являющийся членом общества. Он не хранит прошлого в своей памяти подобно тому, как северные ледники тысячелетиями хранят в своей толще замерзших мамонтов. Он исходит из настоящего – и только сквозь его призму познает и истолковывает

прошлое" [1]. Исходя из названной зависимости статус ритмик частного и событийного уровней, распространяемых субъектом на всю макроисторическую реальность, невероятно повышается. Также необходимо отметить, что не все регулярности, которые способен фиксировать субъект, учитываются им в построении концептов мира-как-истории. Особую роль в данном процессе приобретают те из них, которые напрямую затрагивают жизненно важные элементы реальности, в контексте сложных адаптивных взаимодействий субъекта со средой.

Примеров построения концептов макроистории, основанных на анализе процессов, доминирующих в пределах актуального «настоящего» (дней, месяцев, годов, ближайших десятилетий) и распространенных на прошлое и будущее, достаточно много. В данных концептах суть культурно-исторического процесса раскрывается авторами посредством экстраполяции внутренней логики «современности» на всю историю как таковую. Как следствие, фактор детерминированности мировой истории экономическими процессами, ярко проявившими свою значимость в XIX веке, стал основой концепции К. Маркса и Ф. Энгельса; в свою очередь, в работах французского историка и публициста Жюля Мишле история получила свой внутренний стержень на основании трех, актуальных в XIX веке, «вещей», "… которыя взаимно порождаютъ и разрушаютъ друг друга" [2], к таковым вещам автор отнес «социализм, милитаризм и индустриализм»; кризисные процессы рубежа XIX – XX веков дали основание Ф. Ницше трактовать историю как процесс постепенной деградации человечества; качественный рост информационной составляющей культуры в XX веке позволил Ж. Бодрийяру, М. Фуко и Ю.М. Лотману интерпретировать историю в контексте смены семиотических «кодов», опосредующих понимание реальности человеком; неподдающиеся системному анализу и непредсказуемые процессы, обозначившиеся в культуре последней трети XX века, послужили основанием для построения многочисленных концепций, обосновывающих высокую роль случайных факторов и катастроф в истории человечества (например, концепция И. Валлерстайна, А.П. Назаретяна, Ю.В. Яковца); и так далее.

Показательным примером обусловленности концептов макроистории ее современным состоянием является проект «Большая История» («Big History»). В частности, согласно мнению участницы данного проекта С. Браун, трактовки истории мира, создаваемые в рамках указанного исследовательского направления, отражают общий уровень потребностей и познавательных возможностей современного западноевропейского общества, поскольку "Это история сотворения мира, характерная для нашего времени – для мира, основанного на открытиях современной науки, мира реактивных путешествий, трансплантаций сердца, и всемирной паутины. Этот мир не будет существовать вечно, но пока он существует, это наша история" [перевод И.В. Леонова][3]. В данном случае американская исследовательница, следуя идеям О. Шпенглера, отметила важную компоненту познания мира-как-истории, выраженную в зависимости понимания макроисторической реальности от целого ряда факторов, контекстуально воздействующих на процесс ее постижения. Как следствие, в таком видении любая макроисторическая картина предстает как результат когнитивной активности субъекта, характер которой во многом обусловлен состоянием конкретно-исторической реальности, в которую он погружен. В данном случае речь идет об особом состоянии науки, техники и культуры в целом.

Разумеется, на ранних этапах истории стержневые регулярности определялись только на основании фиксации природно-климатических повторов и сходств, так как жизнь человека в отмеченный период полностью зависела от них. Однако по мере дифференциации

[1] *Февр Л.* Бои за историю / пер. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича, Ю.Н. Стефанова; отв. ред. и авт. статьи А.Я. Гуревич; коммент. Д.Э. Харитоновича. М.: Наука, 1991. С. 21-22.
[2] *Мишле Ж.* История XIX века. Директория. Том I: Происхождение Бонапарте / перевод с втораго издания М. Цебриковой. СПб.: Типография Ф.С. Сущинского, 1883. С. 11.
[3] *Brown C.* Big history: from the Big Bang to the present. New York: The New Press, 2008. P. XI.

и совершенствования адаптивных структур субъекта акцент в фиксации регулярностей, имеющих природно-климатическое происхождение, стал смещаться в сторону антропогенных ритмик. Отмеченная смена акцентов породила дихотомию «человек – природа», являющуюся своеобразным «краеугольным камнем» в раскрытии сущностных сторон процесса сопряжения идей в образовании гештальтов мира-как-истории, поскольку от соотношения названных «противоположностей» зависит не только выбор модели истории, но и формирование ее смысловой сферы. Так, исходя из понимания статуса природных и антропогенных ритмик, составляющих содержание реальности, субъект дает ответы на следующие вопросы, а именно – «Природные ритмы определяют ход истории или ритмы, рожденные активностью человека? Человек пассивен перед природой, или он в состоянии активно противостоять ей? Человек – творец истории или всего лишь исполнитель высшего смысла? Какой смысл должен реализовать человек?» и другие.

Как следствие, на протяжении развития знания, в процессе создания концептов мира-как-истории субъект, используя различные основания для фиксации базисных регулярностей, сформировал внушительный перечень их трактовок, отражающих отмеченную выше логику, согласно которой в определении регулярностей особую роль играют наиболее ощутимые и жизненно важные ритмики «первой» и «второй» природы, переносимые субъектом на всю макроисторическую реальность.

Довольно ярко отмеченные тенденции проявили себя в развитии науки Нового и Новейшего времени. На протяжении данного периода развития знания, проблема определения базисных регулярностей мира-как-истории получила массу конкретных воплощений, эволюционно усложняясь, а также коррелируясь с основными тенденциями развития научного знания и с теми процессами, которые составили содержание макроисторической реальности XVII – XXI вв. Речь идет о множестве теорий, авторы которых брали за основу самые разные ритмики бытия. Например, последовательности этапов культурного роста и периодов варварства (Дж. Вико, Н.А. Бердяев); изменения ориентации культуры на античные ценности (И.-И. Винкельман); ступени прогрессивного развития человечества (И.-Г. Гердер, Ж.А. Кондорсе); жизненные циклы отдельных «организмов» культуры (О. Шпенглер); макроэкономические процессы (К. Маркс, В.И. Ленин, Н.Д. Кондратьев); циклы солнечной активности (А.Л. Чижевский); стадии этногенеза, спровоцированного «пассионарным толчком» (Л.Н. Гумилев); этапы восхождения человечества к духовному единению (К. Ясперс); изменения баланса материального и духовного начал в картинах мира (П.А. Сорокин); «траектории» развития локальных цивилизаций посредством диалога с Логосом (А. Тойнби); изменения количества энергии, добываемой на душу населения в год (Л. Уайт); «взрывные» трансформации семиотического ядра культуры (Ю.М. Лотман) и многие другие «ритмики», включая их системные сочетания.

Изучение развития научных представлений о базисных регулярностях макроистории показывает, что в данном процессе есть определенная логика, выраженная в постепенном усложнении фиксируемых авторами регулярностей, однако при сохранении высокого статуса их ранних аналогов. Другой тенденцией, обнаруживающей себя в генезисе знания о базисных регулярностях в теориях, созданных в XVII – XXI веках, является проявление охарактеризованной выше изменчивой тройственной природы рассматриваемых ноогенетических структур, реализуемой во множестве вариантов их комбинаторики.

Следует подчеркнуть, что в макроисторических концептах различных исследователей наблюдается достаточно явная тенденция «вкусовых» предпочтений по отношению к тем или иным базисным регулярностям, которые, как правило, соприсутствуют на разных стадиях истории науки. Природа отмеченных предпочтений, согласно американскому философу науки Дж. Холтону, не всегда поддается логическому анализу и в некоторых случаях основывается на своеобразной ментальной или иной «привязанности» ученых к различ-

ным ритмикам, во многих случаях не осознаваемой ими самими. Отмеченную тенденцию, занимаясь разработкой положений концепции Дж. Холтона, подчеркивает Н.В. Погукаева, в трактовке которой данные предпочтения носят "... характер бессознательно принятых, непроверяемых, квазиаксиоматических базисных положений, утвердившихся в практике мышления в качестве его руководящих и опорных средств" [1]. Таким образом, приверженность авторов к тем или иным ритмикам, ставшая следствием множества вполне объяснимых и трудно раскрываемых причин, формирует особый «портрет» каждого исследователя.

Отдельный аспект проблемного поля базисных регулярностей макроистории представляет вопрос их смены. Переходя к рассмотрению данного вопроса, следует отметить, что его решение зависит от нескольких факторов. В первую очередь необходимо обозначить особую роль ситуаций, содержанием которых является возникающее несоответствие «базисной регулярности», используемой в текущей модели мира-как-истории, тем ритмам макроисторической реальности, которые начинают преобладать и оказывать решающее влияние на человека. Подобное несоответствие может возникнуть, например, вследствие: экологических изменений природного или антропогенного характера; расширения или сужения географического ареала обитания человека; изменения и усложнения преобладающих форм его деятельности; появления различных инноваций в культуре; развития политической, социальной, экономической и других сфер культуры; в случае смены духовных императивов и так далее. Названные обстоятельства, олицетворяющие собой качественные изменения макроисторической реальности, ведут к кризису познавательных способностей человека и вынуждают его к поиску новых способов ее интерпретации. Данные поиски ведут к смене акцентов в определении жизненно важных и значимых для субъекта процессов и, соответственно, отражающих их регулярностей. Вследствие подобного рода «переключений» изменяется степень значимости различных регулярностей, которые из базисных переходят в разряд второстепенных и наоборот. Кроме того, отмеченные ноогенетические несоответствия представляют собой почву для фиксации новых ритмик, определяющих логику макроисторической реальности. Как следствие, в результате переключения с одной стержневой ритмики на другую, может произойти смена гештальтов, образуемых при высокой роли тех или иных регулярностей.

Таким образом, анализ идей, отражающих основные ритмики макроистории, со всей очевидностью демонстрирует их системообразующий статус в процессе складывания целостных гештальтов мира-как-истории и, соответственно, показывает перспективность дальнейшей научной разработки данной проблематики.

[1] *Погукаева Н.В.* Социокультурные и когнитивные основания формирования темы в науке : автореф. дис. … канд. филос. наук : 09.00.08. Томск, 2006. С. 11.

УДК 78.07:130.2 (575.2) (04)

Ч. Уметалиева-Баялиева

РЕЧЕВОЙ И МУЗЫКАЛЬНЫЙ ЯЗЫКИ – ДВЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ФОРМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА

На рубеже XX – XXI вв. меняется способ научного мировоззрения, который становится интегративным, поли- и междисциплинарным. Коренным образом меняются принципы организации научного знания и правила исследования окружающего мира. Возникшая в XX в. культурология претендует на форму интегративного и междисциплинарного знания в силу специфики предмета исследования, так как *культура* – это сфера человеческой деятельности, охватывающая все её разновидности. Предметом и объектом изучения культурологии становится фактическое многообразие культуры в её конкретных способах бытования. Сегодня, в нач. XXI в., невозможно изучение сколько-нибудь серьезных научных задач без комплексных подходов, глубоких и энциклопедических познаний в той или иной области. К примеру, такая знаковая система как язык классифицирована наукой по многим направлениям, а обсуждение проблемы происхождения человеческого языка в последнее время вышло на новый научный уровень. Отсюда изучение глобальной и обобщающей темы – взаимоотношения ***речевого языка*** и ***музыки***, или ***вербально-синтаксических возможностей*** человека и его ***интонационно-музыкального способа выражения,*** стало возможным из-за нового, системного подхода к решению проблемы.

Культурологическая тема *дуальной сущности языка,* единого и всеобщего в своём истоке, предполагает рассмотрение его самых распространённых видов, как *речевой и музыкальной форм.* Важнейшим объединяющим началом в обеих формах *языка* является ***интонация.*** Музыкальная интонация родственна по происхождению и во многом аналогична речевой интонации. В **музыке** это одно из формообразующих и смыслообразующих средств всей музыкальной ткани. Виднейший советский музыковед **Б. Асафьев** писал, что «музыка – искусство интонируемого смысла» [1, с. 344].[1]

Интонация в музыке, как и в речи, может иметь эмоциональное, логически-смысловое, характеристическое и др. значения. «Глубокое родство музыкальной и речевой интонации является важнейшей из основ, на которых базируется выразительность музыки, ее способность воздействовать на слушателя. Это родство издавна замечали и музыканты и ученые. Еще древние философы обращали внимание на близость музыки к декламации, к речи и называли музыку своеобразным языком» [5, с. 248]. Экспрессивное выражение *музыкальной интонации* определяется выражаемыми в ней чувствами, настроениями и волевыми устремлениями. По своим физиологическим особенностям *музыкальная интонация*, как и *речевая*, представляет собой процесс высотных изменений звуков, регулируемых в речи и в вокальной музыке системой дыхания и совместной деятельностью голосовых связок, языка и других органов.

Что касается речевого языка, здесь *интонация* – это ритмо-мелодический строй речи, чередование повышений и понижений тона при произнесении (лингвистика); а также манера произношения, отражающая какое-либо чувство говорящего, его отношение к предмету речи, тон (зна-

[1] Социокультурную теорию интонации Асафьева развивал советский музыковед А.Н. Сохор, предложивший «самое широкое» её толкование; интонация по Сохору – это «высотная организация музыкальных звуков (тонов) в их последовательности». Интонационная теория Асафьева была чрезвычайно популярна в СССР в послевоенное время. Её рецепция отмечается и на постсоветском пространстве, например, в трудах Чередниченко Т.В., Медушевского В.В., Цареградской Т.В. и др.

чение слова «интонация» по Т. Ефремовой[1]). *Интонация* фонетически организует речь, является средством выражения различных синтаксических значений и категорий, а также экспрессивной и эмоциональной окраски [3].

Значит, *речевой* и *музыкальный языки* – результат длительного развития речевых и интонационно-музыкальных предпосылок языковой и музыкальной деятельности человека. *Речевой и музыкальный языки* прошли значительный путь эволюции и развились каждый до невероятной сложности, актуализируясь и разветвляясь в свойственных только им областях. Их исследования привели в свою очередь к большому разнообразию классификаций, моделей и систем, видов и родов и т.д. Языковые семьи и музыкальные системы и элементы – своеобразный итог длительных перипетий, возможных путей поисков адекватных форм выражения, закономерных, а может быть в чем-то и случайных способов фиксации словесных и интонационно-музыкальных символов.

Современная наука (лингвистика, антропология, генетика, когнитивная психология и др.) по большей части считает убедительным тот факт, что не только человечество вышло из одного истока, но и все языки вышли из одного корня – имеется в виду общая теория ***моногенеза*** – теория о происхождении всех языков мира от одного праязыка, преднаучной формой которого считаются разного рода мифологические и религиозные построения, согласно которым на заре существования человечества у него был один язык.

Предпосылкой данной теории является гипотеза датского лингвиста *Хольгера Педерсена,* выдвинутая им в 1903 г. – о наличии отдаленного родства между обширной группой языков, распространенных в Европе, Северной и Западной Азии и Северной Африке: между языками **индоевропейскими**, **семито-хамитскими** и **урало-алтайскими**. Х. Педерсен назвал эту большую группу языков **ностратическими** (от латинского «noster» – наш). Впоследствии эта ностратическая концепция была блестяще аргументирована советским лингвистом *В.М. Иллич-Свитычем*, который значительно расширил рамки ностратической макросемьи[2]. [4]

Такие понятия в лингвистике, как «ностратическая концепция», «макросемья языков», «прамировой язык», «праностратический язык», «прародина языков» и др., призваны решать общие задачи, а именно – находить самые первичные источники, дающие нам возможность считать все человеческие языки вышедшими из общего корня. Этим задачам служат такие лингвистические науки, как компаративистика[3] и сравнительно-историческое языкознание,[4] глоттохронология[5] и глоттогенез[6].

Согласно некоторым гипотезам, праязыки макросемей восходят к единому человеческому праязыку, время существования которого определяется в интервале от 100 до 30 тысяч

[1] Ефремова Т.Ф. – известный российский филолог, лингвист, языковед. Работает в области языкознания, филологии, лингвистики, составляет толковые словари современного русского языка.

[2] Он включил в ее состав картвельскую и дравидийскую семьи и присоединил к алтайской семье корейский язык. В работе «Материалы к сравнительному словарю ностратических языков (индоевропейский, алтайский, уральский, дравидский, картвельский, семитохамитский)» за 1965 г. генетическое родство «ностратических языков» доказывалось наличием в них обширного корпуса родственных морфем, как корневых, так и аффиксальных – около 1000.

[3] Компаративистика (лат. comparativus сравнительный) – сравнительно-исторический метод в языкознании – установление соответствий между родственными языками с целью восстановления их более древнего состояния.

[4] Сравнительно-историческое языкознание занимается изучением истории языков и выявлением их генеалогических связей (генетическая классификация языков). Этот раздел лингвистики может описывать хронологический срез языка в определённую историческую эпоху, при жизни одного поколения (синхроническая лингвистика или «синхронная» – изучает язык как систему, ставит перед собой задачи установить принципы, лежащие в основе любой из систем, взятой в данный момент), или изучать сам процесс изменения языка при его передаче от поколения к поколению (историческая лингвистика или иногда также называемая «диахронной» или «диахронической»).

[5] Глоттохронология (от греч. γλωσσα – язык, χρονοζ – время и λογοζ – слово, учение; лексикостатистика) – раздел сравнительно-исторического языкознания, изучающий время дивергенции (расхождения) и степень близости друг другу родственных языков на основании определения скорости языковых изменений.

[6] Глоттогенез (от др.-греч. γλωττα «язык» и γένεσις «рождение», «происхождение») – исторический процесс происхождения, формирования, становления человеческого естественного звукового языка, языковой семьи, так и языков отдельных этносов.

лет назад, возможно и раньше. Происхождение языковых семей возводятся к их праязыкам, которые возникли благодаря историческим расхождениям диалектов праязыка макросемьи.

В области сравнительно-исторического языкознания к началу 20 в. накопился огромный материал, позволяющий лингвистам прийти к выводу о возможности установления более отдаленного генетического родства между языками. Так, появилась теория **ностратических языков**[1]. Гипотетическая *макросемья языков* объединяет несколько языковых семей, в том числе: *алтайские, картвельские, дравидийские, индоевропейские, уральские,* иногда также *афразийские и эскимосско-алеутские языки*. Все ностратические языки восходят к единому ностратическому праязыку. Методы сравнительно-исторического языкознания используются для сопоставления семей языков с целью определения возраста т.н. *праностратического языка* путём его реконструкции. Лингвистический анализ исходит из представлений о дивергенции[2] языков в рамках упрощенной модели «родословного древа».

Понятие **ностратических языков** тесно связано с такими лингвистическими категориями, как **ностратические семьи**, **праностратический язык, ностратическая концепция, макросемья, борейские языки**.

Как известно, доисторическая эра в **музыке** заканчивается с переходом к письменной фиксации музыкальных произведений. К примеру, возраст наиболее древней известной песни, записанной на клинописной табличке и обнаруженной на раскопках Ниппура[3] оценивается около 4 тыс. лет. А самым древним зафиксированным учёными музыкальным инструментом являлась *флейта.* Один её экземпляр был обнаружен рядом с материальными артефактами, которые относят к 35-40 тыс. лет до н. э. Появление современного человека разумного Homo sapiens, предположительно, произошло около 160000 лет назад в Африке. Около 70000-50000 лет тому назад люди заселили все доступные территории континентов. Поскольку все этносы мира обладают элементарными формами музыки, ученые пришли к выводу, что *музыка* должна была присутствовать у самых первых людей в Африке, до их расселения по планете. Предполагается, что после возникновения в Африке *музыкальных артефактов* (инструментарий) стало возможным утверждать, что *музыкальный опыт* человечества существует уже, по крайней мере, 50000 лет и постепенно превратился в неотъемлемую часть человеческой жизни по всей планете.

Учитывая это, неоспоримым фактом является, на наш взгляд и то, что ***музыка, музыкальная интонация*** **в доисторические времена имела общее происхождение с *речевой интонацией, речью.*** Эта теория подкрепляется и подтверждается на основании данных *общей эволюции человека, эволюционной биологии, физиологии и нейрофизиологии.*

Отсюда – **и язык (речевой), и музыка вышли из одного истока**.

Каждая из глобальных форм *языка* – ***музыка и словесная речь,*** развиваясь в нужном для них направлениях, дошла до самых разнообразных видовых и формообразующих классификаций. Так, ***вербальный или речевой язык***, развиваясь из одного языка-истока в ходе длительного периода изменений достиг необычайной языковой сложности, разветвляясь во множестве групп, семей, родов, макросемей, и т.д. Так и ***музыкально-интонационный язык***, пройдя длительный путь развития, достиг глобального разделения на *музыкальные системы.* Издревле мировая музыка была расклассифицирована на системы или роды.

Музыкальный и *речевой* языки появились одновременно с разделением самого человечества, то есть с появлением основной ветки *человека разумного* – Homo sapiens. «Человеческий язык»

---

[1] Ностратические языки (от лат. nostrās, род. п. nostrātis «наш», «нашего круга», «здешний») – гипотетическая макросемья языков, объединяющая несколько языковых семей и языков Европы, Азии и Африки.

[2] Дивергенция (лат. divergere обнаруживать расхождение) – лингв. а) изменение в произношении звука речи в зависимости от положения в слове; б) расщепление двух фонем – превращение одной фонемы в две разные в истории языка (напр., превращение «к» твёрдого и «к» мягкого в разные фонемы в русском языке).

[3] Ниппур (современный Нуффар) – священный город древних шумеров в Южной Месопотамии (современный Ирак). В Ниппуре находился храм главного бога шумеров – Энлиля. В XVIII веке до н. э. Ниппур был захвачен Вавилонией, позже имел внутреннюю автономию. В Ниппуре выбирали царя, решали вопросы о налогах, решались дела мира.

как протоязык далекого исторического предка человека, дошёл до конечной стадии своей эволюции – языка современного представителя Homo sapiens sapiens. Другая форма языка – «музыкальный язык», зародившись вместе с «речевым», а возможно, и раньше его, приобрел самые сложные на сегодняшний день формы существования. Обе разновидности вокативно-интонационно-смысловой речи, выйдя из единого источника, разошлись по разным дорогам.

Итак, **музыка и язык (речевой)** являются универсальными для человеческого рода и присутствуют только у его представителей. Оба имеют комплексную и подчиненную правилам структуру, типы или формы изложения. Еще **Руссо** и другие философы Просвещения высказывали идею о тесной связи языка и музыки в вопросе их происхождения. **Дарвин** считал, что «… прародители человека, женского или мужского пола, или обоих полов, прежде чем они приобрели способность выражать свою взаимную любовь членораздельной речью, старались пленять друг друга музыкальными голосами и ритмом» [2, с. 66]. Британский археолог **Стивен Митен** отстаивает точку зрения, что неандертальцы, жившие в Европе 200-50 тыс. лет назад, создали манипулятивно-миметическую музыкальную систему коммуникации, которая и стала фундаментом для создания первого языка. В связи с точкой зрения, что общение между гоминидами строилось на формах, более близких к музыкальным фразам, в западной научной литературе появился термин **«музыкояз»** или **«музиланг»** (**Отто Есперсен** – датский лингвист).

Что же предшествовало **музыкоязу?** Мы знаем, что ***гиббоны*** – недалекие родственники человека, отделившиеся от общего для человека и человекообразных обезьян предка примерно между 16 и 20 миллионами лет назад. Гиббоны поют, и их песни могут продолжаться до полутора часов. Была высказана гипотеза, что некоторые предки человека создавали подобные песни. Спустя какое-то время (возможно, когда возник современный человек) этот **музыкояз** (музыкальные и подражательные высказывания) распался на то, что стало *музыкой* и *языком.*

Традиционно тема взаимоотношения «языка» и «музыки» издавна была предметом исследований *искусствоведения, эстетики, литературоведения, музыковедения,* и т.д. Явление же «язык» было прерогативой лишь *речевого языка,* отсюда отсутствовал комплексный взгляд на проблему, где *музыкальный язык* оставался вне поля зрения ученых (помимо музыковедов).

Отношение двух форм языка друг к другу, как и начальная зарождающаяся фаза единого процесса формирования *двуязыковой природы* человеческой речи оставалась непрояснённой.

До сих пор проблемы лингвистических наук (теоретическая, практическая, сравнительная, дескриптивная, прикладная, эмпирическая и др. области) не соприкасались с категорией «музыка». В исследованиях по музыкальной науке разных отраслей – музыкальной психологии, музыкальной эстетике, этномузыковедения, и др., феномен музыки изучался, как правило, с точки зрения теоретической и практической принадлежности.

Проблема **дуальной сущности** *языка*, единой в своем интонационно-смысловом выражении, эволюционно развившаяся в музыкальную и синтаксически-вербальную стороны, имела в научной литературе фрагментарный характер. Исследования же *языка* одновременно в двух воплощениях – *вербальной речи* и *музыкальной интонации,* открывают новые возможности для наук – культурологии, этномузыкознания, лингвокультурологии, познавательной психологии и других наук.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Асафьев Б.В.* Музыкальная форма как процесс. Л., 1971. – 376 с.
2. *Бикертон Дерек.* Язык Адама. Как люди создали язык, как язык создал людей. Нью-Йорк, 2009. – 308 с.
3. *Большой* энциклопедический словарь. http://www.edudic.ru/bes/23860/Интонация.
4. *Иллич-Свитыч В.М.* Материалы к сравнительному словарю ностратических языков (индоевропейский, алтайский, уральский, дравидский, картвельский, семитохамитский), в кн.: Этимология. 1965. М., 1967.
5. *Назайкинский Е.В.* О психологии музыкального восприятия. М., 1972. – 248 с.

УДК 930.85

Б.Л. Шапиро

СТРАШНЫЙ СУД ИВАНА ГРОЗНОГО: КОНЬ КАК РИТУАЛ И СИМВОЛ

«Когда же Грозный приблизился к Новгороду,
новгородцы не узнали об этом раньше,
чем он находился на расстоянии мили от города;
тогда-то они стали кричать,
что для них наступает Страшный Суд»[1]

Для русского средневековья, когда люди рассматривали животных прежде всего с точки зрения идеи Божественного творения, и наделяли их мифологическими свойствами, конь занимал одно из центральных мест в сложившейся иерархии ритуальных животных. При этом для русского мифологического сознания были характерны представления о дуальности символов: «двояко каждое творение, хотя бы в нем предполагали зло, но и добро обретается» [35, с 338].

Были наполнены неоднозначным содержанием и представления о коне. Прежде всего, эта фигура была тесно связана с потусторонним светом. Лошади традиционно исполняли роль транспортного средства в потустороннем мире, следовательно, выступали связующим звеном между «тем» и «этим» миром. Именно конь обладал силой, обеспечивающей человеку возрождение в «том» мире.

Лошади также служили божественным силам: они были спутниками богов и сообщали людям их волю. У славян конь выступает как спутник Перуна, Хорса, и, особенно, Дажьбога, который, говоря словами Ипатьевской летописи, «Солнце цесарь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог, бе муж силен» [3, с. 112].

Конь и сам был способен стать солнечным божеством, представая в какой-либо его ипостаси [18, с. 115]. В архаических славянских верованиях соединяются представления о солнце, всаднике и коне, а «если присоединить сюда старинное название солнца колесом, то перед нами явится и колесница, и кони, и сам всадник-солнце» [2, с. 593].

В русском средневековом сознании конь семантически связывался с властителем. Конь был символом и товарищем Дажьбога, от которого вели свое происхождение древнерусские князья, поскольку считалось, что именно при нем был установлен институт княжеской власти [3, с. 112]. В славянской дохристианской религии князь был одновременно и верховным жрецом [20, с. 236]; а поскольку только в лице монарха соединялись две ипостаси – священная власть и воинская доблесть, то конь закономерно являлся знаком обеих.

В Московии Ивана Грозного конь продолжает исполнять традиционные для себя роли и объекта сакрализации, и сакрального атрибута[2]. В это время[3] здесь практикуется обряд освящения

[1] *Юрганов А.Л.* Опричнина и страшный суд // Отечественная история. 1997. № 3. С. 53.

[2] В русско-славянской традиции в круг сакрального – но, безусловно, нечистого, не обладающего (иногда временно – Б.Ш.) святостью – включались и похоронный обряд, и его участники: люди и животные, инвентарь и транспорт, и, собственно, труп. Кони, как наделенные большей сакральностью, считались нечистыми более прочих животных. См.: *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 225; *Петрухин В.Я.* Конь // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 593; *Рабинович М.Г.* Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978. С. 267; *Топоров В.Н.* Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 36.

[3] Все свидетельства бытования этого обряда относятся именно к третьей четверти XVI века.

коня, после чего его особенные свойства – которыми он и изначально был наделен с избытком – согласно специфике средневекового сознания, еще более усиливаются. Вот как описывает Р. Ченслер водокрещение, происходившее перед кремлевскими Тайницкими воротами[1] [9, с. 455] в 1554 г.: «Привели царских жеребцов напиться этой воды; также и другие многие приводили сюда своих лошадей – напоить их; через это делали своих лошадей столь святыми, как и самих себя» [30, с. 18].

Свидетельство Р. Ченслера подтверждается записками других очевидцев: А. Дженкинсона, бывшего в Московии в 1557 – 1571 гг., который упоминает, что «привели [на водокрещение] и лучших царских лошадей пить упомянутую святую воду» [8, с. 78], и Дж. Флетчера, который был здесь в 1588 г. и, следовательно, мог наблюдать за обычаями, бытовавшими по смерти Ивана Грозного. «Такой обряд совершается в Москве с большим торжеством и пышностью, в присутствии самого царя со всем дворянством, начинаясь ходом в виде процессии через все улицы к Москве-реке <…> Когда церемония окончится, то сначала царские телохранители, а потом и все городские обыватели идут со своими ведрами и ушатами зачерпнуть освященной воды для питья и всякого употребления <…> После людей, ведут к реке лошадей и дают им пить освященную воду, чтобы и их освятить», – пишет Дж. Флетчер [28, с. 116].

В это время, по летописным свидетельствам, всадник на государственной печати (то есть ездец) носил название «человека на коне»; однако современники называли его «государь на коне» [29, с. 16]. Надо отметить, что для средневековья вообще конные печати были делом обычным, но именно на Руси они получили особенно широкое распространение. Иконография конного образа на царских и великокняжеских печатях прослеживается от античного всадника с копьем, воплощения воина и героя [4, с. 143; 16, с. 14]. К середине XVI в., то есть ко времени коронации Ивана Грозного, семантическое значение ездеца однозначно связывалось с царской властью. Одновременно ездец трактовался современниками как святой защитник и покровитель [35, с. 336].

Уподобление царя богу было традиционным для русского средневековья. «В конце концов, все – как вельможи, так и чиновники, как люди светского сословия, так и духовного, – официально признают, что воля государева есть воля Божья и, что бы государь ни совершил, хотя бы и ошибочное, он совершил по воле Божьей. Поэтому они даже верят, что он – ключник и постельничий Бога и исполнитель его воли», замечает А. Гваньини[2] [5, с. 93].Русские «считают своего царя за высшее божество», – свидетельствует И. Масса [17, с. 68]. «Так угодно Богу и Великому государю», – эта фраза была обыкновенной для московита XVI века [5, с. 93].

Такая особенность сознания дала Ивану Грозному обоснование его исключительной миссии судии, наказывающего зло в последние дни перед Страшным судом: «Яз же убо верую, о всех своих согрешениих вольных и невольных суд прияти ми, яко рабу, и не токмо о своих, но и о подовластных дати ми ответ, аще что моим несмотрением погрешится» [35, с. 380].

Эта миссия, когда, по свидетельствам очевидцев И. Таубе и Э. Крузе, «он сжигал и убивал все, что имело жизнь и могло гореть, скот, собак и кошек, лишал рыб воды в прудах, и все, что имело дыхание, должно было умереть и перестать существовать» [22, с. 129], стала основным предназначением его деятельности.

Наказания грешных воплощались избранными людьми царя посредством системы казней. Отдельные казни Страшного суда Ивана Грозного тесно связаны с животными[3]: зверями, птицами, ры-

[1] Лошади пили из так называемой «московской Иордани», которая устраивалась на этом месте до начала XVIII в. Выходом государя к Иордани завершался крестный ход в день Богоявления и в другие крупные церковные праздники.

[2] На сегодняшний день сочинения А. Гваньини имеют репутацию добротно собранных компиляций, однако «безымянный литератор пушкинского времени так представлял Гваньини русскому читателю: “Среди шума военного занимаясь науками, он написал... весьма важную книгу о нашем отечестве, где сообщает любопытные и почти всегда достоверные сведения о естественном и гражданском состоянии России”» См. *Козлова Г.Г.* Александр Гваньини и его сочинения // Гваньини А. Описание Московии. М., 1997. С. 6.

[3] А.Л. Юрганов справедливо замечает, что этот вопрос нуждается в специальном исследовании. См.: *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 366.

бами и змеями [35, с. 364-366]. Связан с ними и конь, который, находясь в особом сакральном пространстве тирана, выступает не только как символ царской власти, но и как символ царской казни.

При этом система царских казней строилась как исключительно дихотомическая, основываясь на принципе водно-огненной казни, согласно атрибутам Страшного суда – огненной реке и озеру [36, с. 54]. Согласно этой концепции, в казни так или иначе присутствовали вода или огонь: «а если стража кого-нибудь хватала, его сейчас же тут же у заставы бросали в огонь со всем, что при нем было – с повозкой, седлом и уздечкой» [33, с. 92].

Для современников такая казнь несла семантическое значение жертвоприношения, напоминая о совместном сожигании человека и коня в языческий и раннехристианский период русской истории. В славянской древности оно исполнялось во всей его полноте – труп коня хоронился или сжигался целиком, как и труп его хозяина. Такое сожигание было самым торжественным из всех известных вариантов захоронения и его удостаивались только вожди и знатные воины. Еще одним вариантом сопогребения с конем, который наблюдался и в средневековой Руси, было погребение умершего с конским снаряжением и погребение с чучелом коня. Форму жертвоприношения имели оба ритуала [1, с. 109].

Водные казни принимали бесконечно разнообразные формы. Как имеющие непосредственное отношение к теме исследования, отметим утопление заживо привязанных к коням или к саням или телеге. Подобное применялось довольно часто, в том числе и к членам семьи самого царя. Подобным образом были умерщвлены Мария Долгорукая (по некоторым сведениям, одна из жен тирана) и вдова его родного брата Иулиания Дмитриевна Палецкая[1]. «Жена этого брата лежала перед ним на земле, скрыв лицо, моля о сострадании; он приказал своим приспешникам схватить ее, содрать одежду и позорно обнажить. Эта несчастная очень долго стояла обнаженная перед глазами всех. Потом какой-то солдат, по приказанию государя, связал ее веревкой, посадил на лошадь и быстро погнал ее, без всякого сожаления, в реку, свалил ее в воду и погубил. Так безжалостно и нечестиво обошелся великий князь с братом и невесткой», – сообщает А. Гваньини [5, с. 131].

Конь оказывался средством и для казней иной, не водно-огненной, но по-прежнему бинарной природы. Он был первым в ряду дорогих даров, предназначенных для иноземных посланников[2], и для них же –поруганием, когда «у многих связали руки и отдали во власть русскому всаднику, который, зацепив ремень, приказал бежать за ним» [37, с. 123]. Поругание по воле властителя могло превратиться и в казнь, когда «раздетых донага, несмотря на мороз, без жалости избивали, привязывали по три и по четыре к хвостам лошадей и тащили, полумертвых-полуживых, заливая кровью дороги и улицы» [6, с. 53].

Исполнители царской воли поили коней – и тут же «поили» мертвецов, как в случае казни князя Ростовского. По версии А. Шлихтинга, «Ростовского, связанного, положенного на повозку и одетого в грязное платье, увезли с собою. Отъехав от Новгорода на расстояние приблизительно трех миль, подводчики остановились и начинают топорами разбивать лед на реке, чтобы образовать прорубь. Ростовский <…> спрашивает, что они хотят делать. Те отвечают, что собираются напоить коней. “Не коням, – сказал Ростовский, – готовится эта

[1] В Синодике Ивана Грозного ИулианияПалецкаяупоминается как инока Александра. См.: *Синодик* царя Ивана Васильевича Грозного // Устрялов Н.Г. Сказания князя Курбского. СПб., 1868. С. 373.

[2] Например, после взятия Полоцка в 1563 г. Иван Грозный послал крымскому хану «полоцкого взятья» жеребца в полном убранстве. См.: *Юзефович Л.А.* Путь посла. Русский посольский обычай. Обиход. Этикет. Церемониал. СПб., 2007. С. 130. Лошади в драгоценном убранстве были и в числе посольских даров Ивану Грозному. Так, дарами короля Стефана Батория, присланными спосольством Л. Сапеги в 1584 г., были кони в «римском» и «турском» уборах, запряженная шестериком карета и «збруяпозлатистая римская на коня и на человека». См.: *Загородняя И.А.* Дипломатические дары русским царям из Речи Посполитой (по материалам книг приездов польских великих послов второй половины XVII в.) // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). М., 2003. С. 74-75. Известна история, когда в 1570 г. польский посол МиколайТалваш заявил, что дары, которые прислал ему Иван Грозный взамен подаренной лошади, малоценны. Царь в ярости приказал зарубить эту спорную лошадь прямо на глазах у посла. См.: *Юзефович Л.А.* Путь посла. Русский посольский обычай. С 123.

вода, а голове моей". И он не обманулся в этой догадке. Именно: один из убийц, слезши с коня, отрубил ему вслед за тем голову, а обезображенное тело его велел бросить в реку, голову же взял с собою и отнес ее к самому тирану» [32, с. 89].

Утилитарно-практическая роль коня, который должен выступить как транспорт для смертного пути, была одной из наиболее понятных, приписываемых коню еще с языческих времен. Конь доставляет умершего не только к месту погребения, но и на «тот» свет, и служит как транспорт и верный друг покойному на «том» свете. Известно, что древние умерщвляли лошадей, принимавших участие в погребальной процессии, а погребальный транспорт ломали или переворачивали: этот ритуал осуществлялся согласно поверью, что и сломанная повозка, и убитая лошадь возродятся в загробном мире, чтобы снова служить хозяину.

В концепции Страшного суда Ивана Грозного конь и повозка (телега) продолжали выполнять эту роль. «Тиран тотчас велит посадить [начальника над стрельцами[1]] на телегу, привязать его к ней и ехать на лошади, у которой предварительно выкололи глаза, и гнать слепую лошадь с привязанным Василием в пруд, куда он и свалился вместе с лошадью. Тиран, видя, что он плавает на поверхности вод, воскликнул: "Отправляйся же к польскому королю, к которому ты собирался отправиться, вот у тебя есть лошадь и телега"» [32, с. 102-103].

Возвращаясь к казни князя Ростовского, отметим, что А. Гваньини рассказывает эту историю немного иначе. «Князь Ростовский был схвачен в церкви, с него содрали одежду, так что он остался нагим, в чем мать родила, а потом в оковах был брошен в сани и привязан. Когда они отъехали от Новгорода на три мили, то остановились у реки Волги. Скованный князь спросил о причине остановки, и ему ответили, что хотят напоить коней. Он, предчувствуя смерть свою, сказал: "Нет, не для коней та вода, а для меня, пить мне ее и не выпить никогда". И тотчас начальник всадников отрубил ему, лежащему, голову топором, а труп сбросили в замерзшую реку» [5, с. 101]. В версии А. Гваньини приговоренный к смерти проделывает свой последний путь «на санех», что в древнерусском языке имело недвусмысленное значение «на смертном одре»[2].

Сани, как и кони, включались в особенное пространство казней Ивана Грозного – так же, как и в особенное пространство, приготовленное исключительно для Господа Бога либо для государя. Таким местом были восточные ворота Опричного дворца Ивана Грозного, «ибо царь позволил себе входить в священные ворота, приготовленные для Господа Бога» [36, с. 63]. «Через восточные ворота князья и бояре не могли следовать за великим князем – ни во двор, ни из двора: [эти ворота были] исключительно для великого князя, его лошадей и саней», отмечает опричник Г. Штаден [33, с. 108]. Божественную природу, очевидно, здесь имели не только лошади, но и сани, которые в русском средневековье имели семантическое значение наиболее почитаемого транспорта[3]. Как следствие, их использовали не только зимой, но и летом в особенных случаях. Так, в августе 1605 г. везли на санях из Москвы к месту захоронения в Троице-Сергиев монастырь останки Бориса Годунова и его жены [23, с. 259].

Так, по свидетельству И. Таубе и Э. Крузе, «шел саньми»[4] из Москвы опальный митрополит всея Руси Филипп: «возложиша на него платье Иноческое многошвенное и раздранное, и изгнаша его изъ церкве яко злодѣя и посадиша на дровни, везущевнѣ града ругающеся, и ко исходу дебри реюще его, и метлами биюще» [13, с. 44].

Изгнание из Новгорода архиепископа Пимена также было «символической акцией, совмещающей политическую меру наказания и сакральное действо» [31, с. 518]. Иван Грозный «велит стащить с его головы тиару, которую тот носил, а вместе с тем снимает с него все епископское

[1] А. Гваньини называет его воеводой Василием Дмитриевичем. См.: *Гваньини А.* Описание Московии. С. 125-127.
[2] См. в «Поучении» Владимира Мономаха: «Сѣдѧ на санех, помыслих в души своей…» что переводят «На смертном одре помыслил в душе своей…».
[3] Погребение на санях не в зимний период применялось довольно широко и за пределами царского круга, особенно к людям почтенным и старикам.
[4] 8 ноября 1568 г. См. *Зимин А.А.* Опричнина Ивана Грозного. М., 1964. С. 256.

облачение и лишает его также сана, говоря: "Тебе не подобает быть епископом, а скорее скоморохом. Поэтому я хочу дать тебе в супружество жену" <…> тиран велит привести кобылу[1] и обращается к епископу: "Получи вот эту жену, влезай на нее сейчас, оседлай и отправляйся в Московию и запиши свое имя в списке скоморохов". Далее, когда тот взобрался на кобылу, тиран велит привязать ноги сидевшего к спине скотины и, удалив его таким образом из города и прогнав с епископства, велит ему отправляться по назначенной дороге» [32, с. 97-98].

Изгнание Пимена обыкновенно ассоциируют с «шествием на осляти», которое проводилось в неделю Ваий на Вербное воскресенье, когда царь менялся ролями с патриархом. Центром внимания была «лошадь, покрытая до копыт белым холстом, уши у ней покровом удлинены наподобие ослиных. На этой лошади сидит Митрополит[2], сбоку, как ездят верхом женщины; на складках его платья лежит книга с распятием дорогой работы на переплете; книгу эту Митрополит держит левой рукой, правой – крест, которым он беспрестанно благословляет народ во все время шествия. Человек 30 расстилают свои платья перед лошадью и, как только она пройдет по ним, поднимают платья, забегают вперед и снова расстилают, так что лошадь постоянно идет по одеждам <…> Один из царских знатных ведет лошадь за голову; сам же Царь, идя пешком, ведет лошадь за конец повода узды одной рукой, в другой он держит вербу. За лошадью следуют остальные царские придворные, дворяне и громадная толпа народа. В таком порядке они ходят от одной церкви к другой по Кремлю, на расстоянии двух полетов ядра, и таким же образом возвращаются в Царскую Церковь, где и оканчивают службу» [30, с. 19].

Обряд символизировал вход Господень в Иерусалим; он понимался как церковное таинство и одновременно народный праздник. История действа происходила из Новгорода, где оно было известно, по крайней мере, с конца XV в. [27, с. 439-446]. Близкое по смыслу шествие проводилось и при поставлении патриарха или митрополита, с тем отличием, что здесь осля вел придворный – это мог быть конюший, боярин или окольничий, который не представлял царя, а только выполнял почетную функцию [27, с. 458]. Рассматривая поругание Пимена с точки зрения анти-поведения, то есть обратного, перевернутого поведения, которое у Ивана Грозного приобрело особенно широкие символические формы [26, с. 466], «шествие архиепископа на кобыле» приобретает отчетливый смысл развенчания церковного иерарха.

Расправа над Пименом стала апогеем новгородского погрома, когда уничтожались не только люди[3] и материальные ценности, но и святыни. Тиран «вошел в Великий Новгород, во двор к [архи] епископу и отобрал у него все его [имущество]. Были сняты также самые большие колокола, а из церквей забрано все, что ему полюбилось <…> Каждый день он поднимался и переезжал в другой монастырь <…> Он приказывал истязать и монахов, и многие из них были убиты. Таких монастырей внутри и вне города было до 300[4], и ни один из них не был пощажен... Целых шесть недель без перерыва длились ужас и несчастье в этом городе <…> Ни в городе, ни в монастырях ничего не должно было оставаться; все, что воинские люди не могли увезти с собой, то кидалось в воду или сжигалось» [31, с. 90]. Фак-

---

[1] А. Гваньини уточняет: белую жеребую кобылу. См.: *Гваньини А.* Описание Московии. С. 117.

[2] Здесь митрополит заменяет патриарха, что допускалось обычаем – Б.Ш.

[3] Относительно числа жертв погрома не сложилось единого мнения. В «Повести о приходе царя Ивана в Новгород» сообщается, что во время новгородского погрома в Волхове ежедневно в течение пяти недель топили по 1000 – 1500 человек: «А тот убо день благодарен, коего дни въвергут в воду пятьсот или шестьсот» См.: *Зимин А.А.* Опричнина Ивана Грозного. М., 1964. С. 299. Однако «имеются также определенные и достоверные сведения, что он приказал убить 12000 именитых людей, мужчин и храбрых женщин. Что касается до безвестных бедных ремесленников и простого народа, то было их больше 15 000». См.: *Послание* Иоганна Таубе и Элерта Крузе // Московия при Иване Грозном глазами иноземцев. М., 2014. С. 136. Псковская летопись говорит о 60 000 жертв, духовник польского посольства Джерио – о 18 000. См.: *Шлихтинг А.* Краткое сказание о характере и жестоком правлении московского тирана Васильевича // Московия при Иване Грозном глазами иноземцев. М., 2014. С. 97. Дж. Горсей определяет число жертв фантастическими 700 000 человек. См.: *Горсей Дж.* Записки о России. XV – начало XVII в. М., 1990. С. 54. В.Б. Кобрин определяет число погибших во время новгородского погрома в пределах 10–15 тысяч человек. См.: *Кобрин В.Б.* Иван Грозный. М., 1989. С. 81.

[4] По другим данным, было разграблено 175 монастырей. См.: *Гваньини А.* Описание Московии. С. 115.

тически разгром Новгорода – места, с которым связывались русские традиции священства [27, с. 439] – приобрел смысл его десакрализации. Тиран выступает здесь как высший судия, который не только уничтожает сакральное пространство, но и конструирует новое[1].

Рассматривая кары церковных иерархов в деталях, очевидно, что десакрализация в обоих случаях проводилась с помощью анти-поведения. Так, по некоторым сообщениям [31, с. 518], Пимен был посажен верхом опоко – то есть задом наперед, как и митрополит Филипп, которого Иван Грозный велит, сорвав с него святительские одежды, посадить «на вола опоко» [26, с. 468].

Анти-поведение и казнь в Страшном суде Ивана Грозного взаимосвязаны, однако само по себе анти-поведение не всегда обозначает казнь или смерть. Так, по легенде позднего времени, когда Грозный показывается в Петровских воротах Пскова верхом на прекрасном аргамаке, местный юродивый Никола Салос едет к нему «на палочке верхом» [12, с. 277].

Встречу Николы и тирана, которая произошла 20 февраля 1570 г., называют «самым знаменитым эпизодом из истории русского похабства»[2]. Именно в этот день в круг царских казней включается личный конь Ивана Грозного. В этот день, согласно Пискаревскому летописцу, встретившись с царем, Никола потребовал прекратить разграбление города. Юродивый утверждал, что в противном случае Грозному не на чем будет ехать в Москву: «в полон велел имати и грабити всякое сокровище и божество: образы и книги, и колокола, и всякое церковное строение. И прииде к Никуле уродивому. И рече ему Никула: «Не замай, милухне, нас, и не пробудет ты за нас! Поеди, милухне, ранее от нас опять. Не на чом ти бежати!! И в то время паде головной аргамак» [21, с. 191].

Позднее легенда несколько изменяется, обрастая в Псковской летописи подробностями: «Иван Грозный прииде благословитися ко блаженному Николе <…> блаженный же поучив его много ужасными словесы, еже престати от всякого кровоприлития и не дерзнути же грабити святые божьи церкви. Царь же преже сия глаголя ни во что же вменив приказал снимать колокол с Троицкой церкви – и того же часа паде конь его лутчий по пророчествию святого, и поведаша сия царю, он же ужасен вскоре бежа из града» [12, с. 272].

Для современников Ивана Грозного угроза Николы Салоса имела вполне ясный символический смысл: павший под ним любимый конь не только ведал судьбу [19, с. 590-591] но и служил внятным символом потустороннего мира. Понятно, что после этого события «могущественный тиран, который хотел сожрать целый свет, ушел побитый и пристыженный[3], словно прогнанный врагом» [22, с.137]. Так конь исполняет роль, приписанную ему мифологизированным средневековым сознанием – своей смертью он вершит судьбы, противодействуя «потоку» и «разграблению» в Пскове.

Очевидно, что в русской культуре позднего средневековья конь продолжает нести заложенные еще на этапе язычества сакральные функции.Основное функционирование коня как символа в средневековой Московии происходит в контексте богоизбранности царской власти. В мире Ивана Грозного конь помещается в особое эсхатологическое пространство царских казней, где он продолжает быть символом потустороннего мира, связанным с пониманием царя своей особой миссии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Анучин Д.Н.* Сани, ладья и кони как принадлежность похоронного обряда. – М.: Тип. О. Гербек, 1890. – 146 с.
2. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 1. – М.: Тип. Грачева и К, 1865. – 804 с.
3. *Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.* Скифы и славяне: мифологические параллели // Древности славян и Руси / отв. ред. В.А. Тимощук. – М.: Наука, 1988. С. 110-114.

[1] Имеется в виду перенос в опричную Слободу святынь Новгорода.

[2] *Иванов С.А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005. С. 271, 276.

[3] Здесь нужно иметь в виду, что Иван Грозный глубоко почитал юродивых: согласно источникам, такие события его жизни, как рождение от неплодного Василия III и взятие Казани, якобы были предсказаны именно юродивыми.В средневековой Руси они получали статус прорицателей. См.: *Иванов С.А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 270; *Книга* степенная царского родословия: в 2 ч. // Полное собрание русских летописей. Т. 21. Ч. 2. СПб., 1913. С. 629.

4. *Вилинбахов Г.В.* Всадник русского герба // «Полцарства за коня…» Лошадь в мировой культуре. Каталог выставки. Произведения из собрания Государственного Эрмитажа. – Казань: Славия, 2007. С. 143-149.
5. *Гваньини А.* Описание Московии / пер. с лат., вводная ст. и комм. Г.Г. Козловой. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997. – 176 с.
6. *Горсей Дж.* Записки о России. XV – начало XVII в. / под ред. В.Л. Янина; пер. и сост. А.А. Севастьяновой. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 288 с.
7. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997. – 912 с.
8. *Дженкинсон А.* Путешествие из Лондона в Москву 1557-1558 гг. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке / Пер. с англ. Ю.В. Готье. – М.: Соцэкгиз, 1937. С. 67-80.
9. *Забелин И.Е.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях / отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 1056 с.
10. *Загородняя И.А.* Дипломатические дары русским царям из Речи Посполитой (по материалам книг приездов польских великих послов второй половины XVII в.) // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.): сборник статей / Российская академия наук, Институт российской истории; отв. ред. А.И. Аксенов. М.: ИРИ РАН, 2003. С. 71-98.
11. *Зимин А.А.* Опричнина Ивана Грозного. – М.: Мысль, 1964. – 535 с.
12. *Иванов С.А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. – М.: Языки славянских культур, 2005. – 448 с.
13. *Карамзин Н.М.* История государства Российского: в 3 кн., в 12 т. Кн. 3. Примечания к IX т. – СПб.: Изд. И. Эйнерлинга, 1843. – 730 с.
14. *Книга* степенная царского родословия: в 2 ч. // Полное собрание русских летописей. Т. 21. Ч. 2. – СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1913. – 708 с.
15. *Кобрин В.Б.* Иван Грозный. – М.: Московский рабочий, 1989. – 175 с.
16. *Королькова Е.Ф.* «Полцарства за коня…» // «Полцарства за коня…» Лошадь в мировой культуре. Каталог выставки. Произведения из собрания Государственного Эрмитажа. – Казань: Славия, 2007. С. 13-28.
17. *Масса И.* Краткое известие о Московии в начале XVII в. / Пер. и комм. А. Морозова. – М.: Гос. Соцэкиз, 1937. – 208 с.
18. *Николаев Р.В.* Солнечный конь (к вопросу о культе коня у народов Евразии) // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 154-158.
19. *Петрухин В.Я.* Конь // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого: в 5 т. Т.2. – М.: Международные отношения, 1999. С. 590-594.
20. *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. – Смоленск: Русич; М.: Гнозис, 1995. – 320 с.
21. *Пискаревский* летописец // Полное собрание русских летописей: в 43 т. Т. 34. Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. М.: Наука, 1978. С. 31-220.
22. *Послание* Иоганна Таубе и Элерта Крузе // Московия при Иване Грозном глазами иноземцев. – М.: Ломоносов, 2014. С. 113-138.
23. *Рабинович М.Г.* Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и домашний быт. – М.: Наука, 1978. 327 с.
24. *Синодик* царя Ивана Васильевича Грозного // Устрялов Н.Г. Сказания князя Курбского. – СПб.: Тип. Имп. АН, 1868. С. 369-391.
25. *Топоров В.Н.* Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. – М.: Наука, 1990. С. 12-47.
26. *Успенский Б.А.* Анти-поведение в культуре Древней Руси // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Языки русской культуры, 1994. С 460-476.
27. *Успенский Б.А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 680 с.
28. *Флетчер Дж.* О государстве русском, или образ правления русского царя. – изд. 3-е. – СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1906. – 165 с.
29. *Хорошкевич А.Л.* Символы русской государственности. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. – 96 с.
30. *Ченслер Р.* Известия англичан о России во второй половине XVI века // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. – 1884. – № 4. – С. 1-105.
31. *Чумичева О.В.* Иконические перформансы Ивана Грозного: трансформация идеи царской власти // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси. Сборник статей под. ред. А.М. Лидова. – М.: «Индрик», 2011. С. 508-532.
32. *Шлихтинг А.* Краткое сказание о характере и жестоком правлении московского тирана Васильевича // Московия при Иване Грозном глазами иноземцев. – М.: Ломоносов, 2014. С. 73-112.
33. *Штаден Г.* О Москве Ивана Грозного. Записки немца-опричника. – М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1925. – 183 с.
34. *Юзефович Л.А.* Путь посла. Русский посольский обычай. Обиход. Этикет. Церемониал. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2007. – 344 с.
35. *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. – М.: МИРОС, 1998. – 448 с.
36. *Юрганов А.Л.* Опричнина и страшный суд // Отечественная история. – 1997. – № 3. – С. 52-75.
37. *Юстен* Павел. Посольство в Московию 1569-1572 гг. / Пер. с финского Л.Э. Николаева. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ, 2000. – 222 с.

УДК 003.34
УДК 008

Д.М. Шульга

СТРУКТУРНЫЕ И ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДРЕВНЕГЕРМАНСКОГО РУНИЧЕСКОГО РЯДА
(к вопросу о магическом использовании рун в культуре древних германцев)

Мысли о магической сущности футарка спровоцированы не только его использованием в магических целях, но и тем, что его элементы – руны – имеют названия и тем самым являются носителями смысла. Если убрать имена, то мы получим систему письменных знаков, выделяющуюся на фоне несемитских алфавитов Средиземноморья (которые признаются большинством исследователей в качестве источника футарка) только особой последовательностью элементов. В самом деле, магия оперирует именно смыслами, любая вещь в магическом контексте имеет свое значение. Если доказать, что футарк является системой смыслов, то он потенциально может являться и магической системой. Иначе это набор смыслосодержащих элементов, каждый из которых может использоваться в магических операциях, но не является составной частью магической системы. Для определения футарка именно как **системы**, а не **набора** смыслов, необходимо показать, что его структура обусловлена семантикой входящих в него элементов.

Внимание к руническим именам явилось источником многих попыток рассматривать их как целостную систему германских космологических представлений, описание которой стало одной из целей создания футарка и которая легла в основу германской рунической магии. Далеко не все исследователи видят в футарке семантическую систему [12, с. 636], однако, как мы увидим далее, попытки ее обнаружения достаточно многочисленны.

Важно отметить, что мы не пытаемся понять цели создания футарка: они принципиально не познаваемы (по крайней мере, пока у нас нет чистосердечного признания самих создателей рунического ряда), но, не имея возможности узнать, **зачем** изобретали, мы можем, тем не менее, понять, **какой результат** получили. Наша задача – сформулировать основные системные характеристики футарка и на этой основе выяснить, насколько хорошо он подходит для магических операций. Под последними мы понимаем все действия, описываемые в терминах симпатической магии, введенных в «Золотой ветви» Фрэзером [8, с. 19].

Мы рассматриваем футарк как систему, состоящую из 3 взаимно друг другу соответствующих последовательностей элементов (руны, фонемы, имена рун). При этом мы исходим из следующих допущений, основанных на исследовательском консенсусе:

1. Руническая система изначально, т.е. уже при своем изобретении, сформулирована в виде устойчивой последовательности рунического ряда;
2. Имена рун (понятия) появляются одновременно с рунами (хотя с полной уверенностью о них можно говорить с IV в., когда имена фиксируются в надписях [10, с. 7];
3. Хотя в древнейших футарках, естественно, не зафиксировано однозначное соответствие между рунами и фонемами, последние являются неотъемлемой частью рунического ряда как системы письменности, и фонетическое значение рун, очевидно, присутствует в рунических надписях. Впервые эти соответствия явным образом появляются в некоторых манускриптах, содержащих рунические поэмы, или их поздних изданиях [см. 14; 13, с. 419]

Связи между элементами футарка можно разделить на формализованные и неформализованные. Первые обусловлены структурой рунического ряда, вторые – типологическим сходством самих элементов. Мы постараемся рассмотреть и те, и другие.

Одна из наиболее ярких структурных особенностей футарка – подразделение рун на три «семейства» по восемь рун в каждом. Самый ранний пример такого деления, однако, относится только к V в. (брактеат из Вадстены). Имеется несколько гипотез, объясняющих эту структуру: Й. Йенсен [см. 2, с. 418; критика: 6, с. 119] полагает, что в основе тройного подразделения футарка лежат фонетические закономерности, К. Дювель обращает внимание на некоторые закономерности различия форм рунических знаков в зависимости от «семейства» [10, с. 9], А. Гриффитс [11, с. 199] предлагает семантическое объяснение: в греческом порядке согласных, переделанных под нужды германского языка (а именно из греческого алфавита Гриффитс выводит футарк), первая пара BG, последняя TW; эти пары послужили основой для имен рун g(e)b(o) «дар» и t(ei)w(az) «Тир»; в футарке эти согласные стоят в конце первого «семейства» (GW) и в начале последнего (TB), и при перекрестном чтении весь рунический ряд является «даром бога». Гриффитс приводит данное соображение в приложении к статье, очевидно, не настаивая на нем. Имеется также мнение о «магии чисел»: 8 – магическое число, и 24 руны в старшем футарке – это результат умножения данного числа, а 3 семейства рун по 8 в каждом – утроение магической восьмерки [10, с. 209].

Семантическая гипотеза крайне уязвима для критики. Предположение Гриффитса имеет право на существование (хоть и с очень большими допущениями) только в рамках гипотезы о греческих корнях футарка – и это помимо того, что, насколько мы можем судить, руны считались даром не Тира, а Водана. Что же касается «магических чисел», то они скорее выглядят как удачное дополнение и осмысление существующей системы, нежели ее причина: для обратного следует доказать, что в футарке либо имеются лишние, фонетически не необходимые руны, либо отсутствуют те, без которых существенно затрудняется запись текстов – словом, следы приспособления удачной системы письма (эта функция футарка, очевидно, сомнениям не подлежит) к задачам числовой магии. Кроме того, это предположение не претендует на объяснение семантических особенностей системы, то есть смысла набора рунических имен.

Это прерогатива других гипотез, основанных на попытке выделить неформализованные структурой футарка связи между именами, группируя их на основании того или иного принципа. Поломе и Элиотт вводят тройное деление на мир богов, мир природы и мир людей [см. 10, с. 201; 15]. Краузе [см. 10, с. 201] устанавливает шесть групп: антропоморфную, териоморфную, культовых растений, явлений природы, вредоносных явлений и явлений, связанных с культом. Дювель справедливо замечает [10, с. 202], что подобные классификации основаны прежде всего на современной практике категоризирования. В самом футарке нет следов группировки имен. Без сомнений, некоторые имена относятся к миру богов, другие к миру людей, растений, животных и т.д. однако в конечном итоге любое понятие волей-неволей входит в какую-нибудь группу (по приведенному У. Эко примеру, даже лишенные смыслового содержания конструкты вроде «wxwxxsdewvxvxc» входят в группу металингвистических описаний [9, с. 57]). Для того, чтобы доказать преднамеренное, а не случайное включение в систему тех или иных групп, что зачастую и пытаются сделать, мало выделить родство понятий по смыслу – следует доказать, что сам факт группировки имел место. А как абсолютно верно отмечает А. Миллар [13, с. 420], далеко не все имена в футарке удобно расположены с точки зрения их группировки. Скорее следует говорить не о том, как имена сгруппированы, а о том, как они разгруппированы и что близкие, казалось бы, по смыслу понятия сильно удалены друг от друга. Многие понятия любой из перечисленных групп соседствуют с понятиями других групп, одно и то же понятие можно включить в разные группы в зависимости от пристрастий исследователя, и при этом каждое такое включение можно аргументировать – а следовательно, они более или менее равновероятны, что делает подобные утверждения абсолютно бесполезными. Возможность обосновать множество равновероятных группировок говорит о том, что в футарке нет доминирующего принципа классификации имен рун.

Футарк описывает некоторые понятия из некоторых областей, не применяя единого принципа группировки описываемых явлений: все руны, относящиеся к миру богов, стоят отдельно друг от друга в разных «семействах», все руны, относящиеся к миру растений, стоят иногда рядом, иногда отдельно только во 2 и 3 «семействе», и т.д. Однако нет никаких причин для того, чтобы отказаться от установления связей между ними (как и во многих конвенционных системах, они устанавливаются по желанию: нет запрета на то, чтобы связать по нескольким возможным смыслам понятия **uruz* «зубр» и **fehu* «скот») – другое дело, что правила подобных связей самим футарком никак не проясняются и в каждом конкретном случае нужно создавать эти правила заново. Структурно никакая группировка, кроме уже рассмотренной разбивки на «семейства», не установлена, типологическая близость понятий, постулируемая в описанных выше гипотезах, не подкрепляется их взаимным расположением в руническом ряде – а следовательно, некорректно считать футарк средством классификации по смыслу. При такой ситуации только в одном случае можно предположить структуру: если подобный набор понятий будет обнаружен в других областях древнегерманского творчества, например, в мифологии: устойчивая группа мифов, описывающих только Тюра, Ингви и Одина или их древнегерманские аналоги (если **ansuz* рассматривать как синоним верховного бога, а не родовое определение богов-асов), постоянное использование тиса, фруктового дерева, березы и лука (при систематическом игнорировании других растений) в одном контексте и т.д.

Э. Зеебольд [16, с. 537] вслед за Э. Брате рассматривает имена рун как систему парных противоположностей. Но принцип формирования противоположностей опять же основан только на интуиции исследователя, а не на формальных характеристиках футарка: два любых понятия могут быть противопоставлены друг другу по произвольным характеристикам, выделение которых зависит от культурных установок автора. В принципе, можно говорить о системе, если у каждого понятия в паре имеются взаимоисключающие характеристики, но даже тогда не снимается вопрос об аутентичности этого взгляда. Очень интересный пример попарного противопоставления первых и последних стихов английской рунической поэмы приводит А. Миллар [13, с. 425-435], однако этот анализ основан прежде всего на развернутых описаниях, которые не зафиксированы для древнегерманского футарка, и кроме того, данный прием выявляется не для всех пар, а только для тех, которые включают новые, специфически английские руны – видимо, это было обусловлено именно дополнением рунического ряда и не опиралось на существующую традицию. В случае же с футарком мы имеем только денотаты, которые без дополнительной коннотации, проясняющей упомянутые культурные установки, могут состоять и в отношениях противоположности, и в отношениях дополнения: например, конь и человек (**ehwaz* и **mannaz*, десятая пара) могут противопоставляться как представители мира животных и мира людей, а могут быть объединены как элементы, друг друга дополняющие: конь входит в структуру человеческого хозяйствования.

Таким образом, задача в данном случае состоит не в том, чтобы показать возможные оппозиции между элементами, а доказать, что это структурообразующий принцип. Исследованию структур, построенных на оппозициях, посвящены работы К. Леви-Стросса, и его методика основана на выявлении постоянных и гомологичных отношений между культурными феноменами; только на этой основе делается заключение о значимости оппозиций. Для иллюстрации приведем пример с ритуальными масками индейцев: их разнообразие кажется случайным до тех пор, пока не проводится попарное сравнение масок соседних племен. Каждая в отдельности интерпретации не поддается, но вместе они образуют «части одной системы, в рамках которой они взаимно трансформируются» [5, с. 65]. Противоположные их черты (впалые/выступающие глаза, белый/черный цвет, птичьи перья/животная шерсть в оформлении) сами по себе лишены значения, но в системе являются способом противопоставить символизируемые существа. До тех пор, пока подобное исследование не проведено для рунических имен, мы придерживаемся мнения о случайности и неструктурности всех выделяемых оппозиций.

Попытки постулировать для рунических имен единый смысловой контекст и на этом основании прочесть их как связное повествование кажутся весьма занимательными. Э. Поломе приводит такую систему, построенную Юнгандреасом [15, с. 425]: **mannaz* «человек» включается в контекст предшествующих ему **berkana* «береза» и **ehwaz* «конь», в результате получается иерархия земных сущностей: растение/животное/человек, и эти земные сущности помещаются между небом (**teiwaz* «Тир» – небесный бог) и водой (*l*aguz* в данной интерпретации «вода»). Еще один пример в той же статье: достаточно простое значение руны **nauthiz* «нужда», будучи рассмотрено в контексте соседних рун **hagalaz* «град» и **isa* «лед», сужается до значения «беды от непогоды», а появление в том же контексте по соседству руны **jera* «урожайный год» позволяет все эти стоящие рядом руны отнести к описанию сельскохозяйственной жизни. Без привлечения контекста, как видим, руна **nauthiz* из группы выпадает. Рассмотренная в том же контексте руна **gebo* «дар» дает вполне осмысленный текст «обильные урожаи есть дар богов» [15, с. 426].

Единственная проблема – как обосновать объективность чтения и доказать, что мы имеем дело с единым смысловым контекстом, где все элементы связаны друг с другом. Методологическая слабость этих построений может быть показана на примере критики «чтения» орнаментов в статье С.В. Иванова «Народный орнамент как исторический источник» [3]. Критика касается сочинения М.В. Рындина и А.Н. Бернштама «Киргизский национальный узор», где каждый элемент орнамента, имеющий в киргизской культуре собственное название, рассматривается как часть связного повествования. Количество возможных чтений одного и того же орнамента чрезвычайно велико, поскольку нет никаких правил сопряжения элементов по смыслу, и в данном случае мы опять-таки имеем дело с исследовательским произволом. То, что из понятий футарка можно составить связный текст (как и из элементов народного орнамента), вовсе не говорит, что это наилучший образ его использования. В конце концов, мыслимое и реализованное – это разные понятия.

Для того, чтобы связать имена рун между собой по смыслу – неважно, устанавливая группы сходных понятий или открывая противоположные пары, выводя их смысл из контекста или из предполагаемых культурных установок – необходимо ввести правила связи. Таких правил футарк не устанавливает. Перед нами репертуар символов, использование которых, очевидно, никак не выводится из самой системы, а требует связи с внешним источником. Таким источником является множество фонем, для которых установлено однозначное соотношение с рунами и их именами. Комбинируя руны и применяя к ним фонетические соответствия, мы можем получить любое слово древнегерманского языка, но мы не сможем получить осмысленное предложение, применяя к ним понятийные соответствия, и уж тем более не сможем однозначно расшифровать такой текст. Отсюда можно заключить: данный репертуар символов гораздо лучше подходит для записи языка, нежели для конструирования смысла. Наконец, у нас имеются правила оперирования фонетическими значениями рун – это древнегерманский язык, но нет никаких правил оперирования руническими именами – по крайней мере, для первых веков нашей эры.

Впрочем, универсальные правила применения семантики тех или иных элементов для магических целей известны – это принципы гомеопатической и контагиозной магии, как они описаны Фрэзером. Руна **hagalaz*, будучи денотатом града, связана с ним отношением подобия, и теоретически введение ее в ритуал будет означать намерение повлиять на град. Однако сами по себе эти денотаты не позволяют создать стройную и однозначную модель мира: очевидно, что береза (**berkana*) неравнозначна асу (**ansuz*), а дар (**gebo*) как культурная универсалия не гомогенен зубру (**uruz*), который безусловно включен в культурную систему уже самим фактом своего присутствия в футарке, но непонятно – в каком качестве. Для создания расшифровываемой картины мира денотаты должны быть снабжены дополнительными смыслами – а этого в старшем футарке нет. Кроме того, сам по себе факт наличия значений у рун не делает футарк космологической моделью, и доказать, что он таковой моделью является можно, только исследуя вместе и его структуру, и возможные группировки элементов по смыслу, и их взаимное расположение.

Однако, как мы видим, если типологизировать имена рун по смыслу, то типология не поддерживается расположением (сходные руны не всегда стоят рядом), постулирование контекста, в котором следует интерпретировать руны, опирается на умозрительные допущения (если рядом – значит априори в едином контексте), имена не гомогенны по смыслу (одни приложимы к более общим и универсальным понятиям, чем другие). При этом имеется общая для всех рун черта, которая создает из них гомогенную группу: акрофония [10] (имя руны начинается или содержит тот же звук, которому руна соответствует). В то же время семантически они разнородны, не представляют собой четко локализованных смысловых групп (если не говорить о произвольных натяжках), не находятся в оппозиции друг к другу. Следовательно, именно акрофония является общей характеристикой рунических имен, семантика же является параметром случайным и подчиненным. Принцип акрофонии осмыслен только если нужно сопоставить слова и фонемы, и мешает при создании космологической терминологии, так как вводит необязательные в таком случае ограничения.

Но, создавая из рун единую группу, принцип акрофонии не позволяет сделать никаких других подразделений: все элементы одной последовательности (понятия) находятся в одинаковом отношении друг к другу (поскольку нельзя сказать, что одно понятие «акрофоничнее» другого), что делает на данный момент невозможной их группировку, которая предполагает одинаковые отношения между членами одной группы и разные между группами.

То же самое можно сказать о принципе фонетических соответствий: все руны соответствуют фонемам, нет более или менее «фонетических» рун – и ограниченный репертуар фонетических соответствий пригоден для создания фонетической модели языка, так как в футарк вошли все необходимые для передачи германского языка фонемы. При этом, как уже отмечалось, космологическую модель, основанную на смыслах имен рун, выстроить проблематично. Следовательно, опять же, символические возможности футарка не только не составляют системы, но и неизмеримо слабее его возможностей в области лингвистики.

Если для имен рун выбирались наиболее употребимые и важные понятия, нет смысла искать в них систему. В таком случае важны не смысловые связи между ними и не сложная семантика конкретного понятия, а употребимость. Если **uruz* уже является высокочастотным словом и на этом основании входит в набор рунических имен, то абсолютно неважно, почему именно он важен для германского языка; соответственно, и его смысл, и возможные связи с другими понятиями отходят на второй план. Но поскольку любые два слова можно связать по смыслу, особенно учитывая коннотации, такая связь поневоле может быть постулирована. А произвольность ее устанавливается тем фактом, что нет объективных критериев для предпочтения одной интерпретации этой смысловой связи перед другой – и это видно из того, сколько умозрительных, но внутренне непротиворечивых конструкций предложено исследователями. Внутренняя непротиворечивость, впрочем, не гарантирует истинности гипотезы – это необходимое, но недостаточное основание.

Совсем другая картина отношений видна между элементами разных последовательностей, которые объединяются взаимной связью, формируя множество из трех элементов (знак, звук, слово): каждая следующая руна соответствует каждому следующему понятию и каждой следующей фонеме. Элементы этого множества находятся в отношениях соответствия между собой и в отношениях противопоставления с подобными же элементами других множеств. Этот принцип неизменен, и именно в данном случае связи элементов устанавливаются наиболее отчетливо. Это множество является основной структурной единицей футарка.

Мы считаем, таким образом, что целесообразно четко разделить объективные характеристики футарка и возможные интерпретации. Последние опираются на коннотации и произвольное акцентирование одних смыслов в ущерб другим. При этом любая внутренне непротиворечивая интерпретация является пригодной к дальнейшей работе мысленной моделью. Так, если мне угодно описать тройное устройство мира в терминах футарка, я легко распределю

все имена рун по принадлежности к миру богов, миру людей и миру природы. И если я захочу описать имена рун в терминах противоположности, я распределю эти параметры между ними по тем правилам, которые позволят избежать натяжек и придадут моей модели логичность и упорядоченность. При таком подходе мы каждый раз создаем модель, которая является следствием применения наших собственных правил выбора из равновероятных исходов, предлагаемых источником – футарком с его набором рунических имен. И при этом мы с необходимостью создаем новый порядок рунических имен, перегруппируя их по своему усмотрению, и уже не можем в таком случае говорить собственно о футарке, который является вполне определенной последовательностью. То, как именно осуществлять данное упорядочивание изначально равновероятного источника, самим репертуаром символов не определяется. Найти эти правила для рун как фонетических знаков проще простого: множеству рун полностью соответствует множество фонем, правила сочетаний для которых известны (это древнегерманский язык). Но нет никаких данных, что множеству рунических имен соответствует какое-то специфическое множество магических операций (тех, которые легче выполнять с помощью рун как понятийных, а не фонетических символов).

Однако все сказанное выше относится к футарку в целом. Отдельные руны следует разбирать другим способом. Вслед за Байбуриным [1, с. 82] используем понятие «семиотический статус». Высокий семиотический статус означает, что объект является носителем смысла. Такое положение характерно для объектов, имеющих культовое и магическое значение. При этом семиотический статус может меняться для каждого конкретного объекта в зависимости от того, включен он в соответствующую практику или нет. В качестве примера можно привести использования в ритуале изначально не ритуальных вещей: хомут во время свадьбы надевали на нецеломудренную невесту; сваты заявляли о цели своего прихода, садясь под матицу избы (а это связующий элемент конструкции), объясняя это тем, что иначе в семье «связи и ладу не будет» [1, с. 91]. Эти примеры показывают приспособление для ритуальных целей предметов, которые предназначены для абсолютно других видов деятельности, путем повышения их семиотического статуса. У рун этот статус изначально высок: каждая руна, соответствуя не только фонеме, но и понятию, тем самым из чисто дифференциального элемента [9, с. 53, 76-77] превращается в элемент с внутренним содержанием – обладает семантикой – и потому уже имеет высокий семиотический статус, позволяющий без дополнительных усилий включить его в ритуально-магическую практику.

В результате каждый конкретный знак прекрасно подходит для семантического использования, но вся их совокупность покрывает только 24 понятия и, повторюсь, не представляет собой ни семантической, ни магической системы. При этом все руны использовались в магических целях – очевидно, благодаря их принадлежности к футарку. Таким образом, футарк, будучи письменной системой по своим функциональным особенностям, являлся также набором элементов, приспособленных для магических целей путем включения в соответствующую практику. Такое приспособление уже существующей системы представляет собой характерный пример того, что Леви-Стросс называл «бриколажем» [4, с. 139].

На основании всего вышесказанного хотелось бы высказать предположение, которое ляжет в основу дальнейшей работы: попытки приспособить уже существующую систему для решения ритуально-магических задач (вместо создания специфического инструмента) коррелируют со степенью развития социальных институтов ритуально-магического характера в той области, где наблюдается такое приспособление (безусловно, генерализация этих выводов на всю магическую практику абсолютно не обоснована). Чем меньше профессиональных специализированных инструментов, чем больше бриколажа, тем меньше развита профессиональная деятельность в данной области. Коль скоро руническая система была приспособлена для магических целей, обладая при этом гораздо большим потенциалом как система письменности, то можно заключить: у германцев ощущался недостаток специализированных инструментов магии. Сразу оговоримся, что для опровержения нужно показать, что система была не просто приспособлена, а переработана

для магических нужд, чтобы свои предполагаемые магические функции она выполняла как минимум не хуже, чем письменные.

Итак, футарк это система письменности и несистематизированный набор высокосемиотических элементов. Споры о магических и культовых целях создания футарка вызваны попыткой перенести свойства элементов на свойства системы и обосновать правомерность этого умозрительной классификацией (чтобы, собственно, и говорить о системе, а не о наборе) и примерами магического использования (подразумевая, что из употребления можно вывести целеполагание). На самом деле, как уже говорилось выше, практически любой объект может использоваться в ритуально-магических целях, но они не обязательно являются его первичной функцией. В конце концов, использование германцами лошадей для гадания [7:10] вовсе не говорит, что лошадь была одомашнена именно для этого.

Функционал футарка как системы не приспособлен для задач гадательной и симпатической магии. Отдельные его элементы, однако, могут быть использованы в таком качестве. Все попытки увязать эти элементы в единую магическую систему приводят либо к дополнению футарка новыми значениями, либо к переработке его структуры. Использование рун для гадательной или симпатической магии, таким образом, является попыткой приспособления инструмента к той деятельности, для которой он подходит не лучшим образом. Во избежание недопонимания акцентируем внимание на том, что, хотя отдельные элементы футарка могут быть с легкостью использованы в отдельных ритуально-магических действиях, системное их использование затруднено, так как сами они не формируют системы.

В результате исследования функциональных характеристик футарка можно с большой долей уверенности утверждать следующее:

1. Футарк является системой, которая вводит в германскую культуру абсолютно новый элемент – руны и устанавливает взаимное соответствие между тремя последовательностями элементов: руны, фонемы и понятия.
2. Получившиеся в результате 24 множества по три элемента в каждом представляют собой основные структурные единицы рунического ряда.
3. В состав футарка вошли все руны, все необходимые для записи древнегерманских слов фонемы и некоторые понятия.
4. Вошедшие в состав футарка понятия не обладают признаками полноценной системы, не могут быть однозначно сгруппированы между собой и не составляют какую-либо завершенную лексическую группу. Есть все основания считать, что этот набор носит подчиненный характер, т.е. не определяет количественный и качественный состав других последовательностей элементов в футарке, а сам определяется ими. Представляется возможным определить его как результат выборки, отвечающей двум критериям: акрофония и, вероятно, употребимость.
5. На этом основании можно заключить, что семантический элемент выражен в футарке гораздо слабее, чем фонетический и символьный. Соответственно, не очень сильны и его функции как культовой и магической системы, которые выражаются только через семантику знаков (нужно подчеркнуть, что это относится к системе в целом, а не к отдельным элементам: у каждого из них одинаково хорошо выражена и символьная, и фонетическая, и семантическая составляющие). Как уже отмечалось в начале статьи, мы не можем сделать вывод о том, для чего создавался футарк. Но можем сделать вывод, что получилось в результате: система, которая лучше приспособлена для письменности, чем для магии и культа (магия и культ, естественно, могут выражаться через письмо, которое передано системой рунических знаков, но оперирование этой системой непосредственно в магических и культовых целях менее удобно, чем оперирование ей для письма как мы увидим далее, инструментарий футарка в таком случае должен быть существенно дополнен). Подобное приспособление является примером бриколажа и возможно, говорит о недостатке специализированных инструментов магии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Байбурин А.К.* Семиотический статус вещей и мифология // Кунсткамера (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН): Избранные статьи. СПб., 1995. С. 80-96.
2. *Гуревич Е.А.* Руны, руническое письмо // Словарь средневековой культуры под редакцией А.Я. Гуревича. М., 2003. С. 415-423.
3. *Иванов С.В.* Народный орнамент как исторический источник // Кунсткамера (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН): Избранные статьи. СПб., 1995. С. 201-233.
4. *Леви-Стросс К.* Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 111-337.
5. *Леви-Стросс К.* Путь масок // Леви-Стросс К. Путь масок. М., 2000. С. 19-157.
6. *Пименова Н.Б.* Несколько гипотез о происхождении порядка знаков древнегерманского рунического алфавита и древнеирландского огамического письма // Материалы Второго коллоквиума международного общества «Кельто-славика» (Москва, 14-17 сентября 2006 г.). М., 2009. С. 110-127.
7. *Корнелий Тацит*. О происхождении германцев и местоположении Германии // Корнелий Тацит. Сочинения: в 2 томах. Л., 1969. С. 337-355.
8. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1986.
9. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004.
10. *Düwel K.* Runenkunde. 2008.
11. *Griffiths A.* The Fuþark (and Ogam): Order as a Key to Origin // Indogermanische Forschungen 104. 1999. P. 164-210.
12. *Knirk J.* Runes: Origin, development of the futhark, functions, applications and the methodological considerations // The Nordic Languages. vol. 1. 2002. P. 634-648.
13. *Millar A.* The Old English Rune Poem Semantics, Structure, and Symmetry // Journal of Indo-European studies. Vol. 34:3-4. 2006. P. 419-436.
14. *Page R.I.* The Icelandic Rune-Poem. 1999.
15. *Polomé E.* The Names of the Runes // Old English Runes and their Continental Background, ed. by A. Bammersberger. Heidelberg: Carl Winter, 1991. C. 421-38.
16. *Seebold E.* Was haben die germanen mit den runen gemacht? Und wieviel haben sie davon von ihren antiken Vorbildern gelernt? // Germanic Dialects: Linguistic and Philological Investigations. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science IV. Current Issues in Linguistic Theory, vol. 38). Amsterdam/Philadelfia, 1986. S. 525-583.

УДК 303.01

И.И. Докучаев

ГЛОБАЛЬНЫЙ ПЕРФОРМАНС: КОНТУРЫ КУЛЬТУРЫ XXI ВЕКА

Разговоры о том, что эпоха Постмодернизма завершилась, зачастую больше напоминают аутотренинг по самовнушению, чем адекватное описание происходящих в культуре процессов. Для убедительности подобной констатации недостаточно не любить Постмодернизм и испытывать ностальгию по эпохе Классицизма или Позитивизма; подобные утверждения невозможны без последовательного анализа хроноструктуры истории культуры, сопоставления типологических характеристик предшествующих периодов истории и современного, которое показало бы существенно новые модификации специфики культуры, достаточные для признания того, что в начале XXI века культура приобрела новый типологический статус. В настоящей статье мы постараемся высказать подобную точку зрения, обосновав ее в ходе сопоставления Постмодернизма с предшествующими ему историческими типами культуры – прежде всего Модернизмом – и с последующим – Сетевой культурой.

Анализировать современность – дело неблагодарное. Настоящее всегда чревато незаметными глазу исследователя свойствами и поэтому трудно поддается определению, однако оно не может не провоцировать его научный поиск, поскольку наиболее живо задевает и волнует, вовлекая в свой поток событий. Нельзя претендовать на какую-либо окончательность интерпретации настоящего, но нельзя и не обращаться к его изучению. Уточнение и верификация – обязательные процедуры в создании любой теории, но они оказываются основными компонентами исследования, если его предмет – современное состояние истории. Однако хорошо изученное прошлое способно помочь на этом пути, даже если он первоначально и приведет к ошибке, которую затем придется исправлять. Если мы обладаем проверенной теоретической моделью исторического типа культуры, знаем основные характеристики каждого из них, мы можем постараться сделать заключение о том, насколько эти характеристики приложимы к современному состоянию культуры, а затем попытаться сформулировать новые, если таковые будут обнаружены в ходе подобного сравнения.

Высказываемая в настоящей статье гипотеза о существе нового исторического типа культуры есть результат применения метода аксиологического моделирования, обоснованного в моей книге «Ценность и экзистенция» [2]. Ряд положений этой книги придется вкратце пересказать для того, чтобы ход конструирования модели новой культуры был понятен и достоверен. Итак, культура есть совокупный способ и продукт человеческой деятельности (определение Э.С. Маркаряна, взятое нами как рабочее) [4]; если это верно, то для понимания существа каждого из ее исторических типов требуется уточнить специфику этого способа, а также субъекта деятельности и основного ее продукта. Ценность – ключевая категория культуры. Она представляет собой порождающую модель любого исторического типа культуры, интегрирующего все артефакты в конкретное единство. Эта интеграция оказывается возможной благодаря тому, что сами ценности обладают устойчивой зависимостью друг от друга, представляют собой единый тезаурус, в центре которого располагаются важнейшие из них – экзистенциальные. Экзистенциальные ценности это мировоззренческие фокусы, раскрывающие существо смысла жизни человека той или иной культуры. Они призваны разрешить экзистенциальное противоречие между конечностью физического существования человека и бесконечностью его духа. Используя оппозицию «Благо – Ценность» Г. Риккерта [5], можно сказать, что ценности –

духовные артефакты, они не имеют материального существования; воплощаясь в тех или иных артефактах культуры, они превращают их в блага. Форма существования ценностей, которая наиболее последовательно выражает их содержание, – религия или идеология. Однако на динамику культуры оказывают существенное влияние вещественные изобретения человечества. Технический прогресс провоцируют переоценку ценностей и – в конечном счете – смену исторического типа культуры. С течением времени (то есть с возникновением Креативной культуры) эту роль техники берет на себя наука, направляя тем или иным образом техническое развитие. Ценности стабилизируют этот процесс, тормозят его или наоборот – придают ему ускорение.

До сих пор человечеству был известны только два основных исторических типа культуры: Традиционный и Креативный. Каждый из них имел множество подтипов (см. об этом более подробно мою статью, опубликованную в журнале «Вопросы культурологии» [1]). Традиционный тип можно подразделить на Архаическую и Классическую культуры с присваивающим и производящим хозяйством соответственно, а последнюю, в свою очередь, на существовавшие параллельно культуры: Скотоводческую, Земледельческую, Торгово-ремесленную и их синтетический рационализированный вариант – Средневековье. Это последнее подразделение основывается на типе производящего хозяйства, господствовавшем в той или иной культуре. Именно его специфика оказывала существенное влияние на переоценку ценностей, господство которых выражалось в том, что сам исторический процесс протекал чрезвычайно медленно, то есть трудно поддавался типологической модификации. Однако ситуация радикально изменилась в эпоху Возрождения. На смену традиционной культуре пришла креативная. Ее приход ознаменовался изменением всех ключевых ценностей прошлого. Теперь именно они, а не тип хозяйства становятся динамическими силами, определяющими изменения в культуре. Они не только стабилизируют, но и изменяют ее. Субъектом деятельности теперь становится не общество, а человеческая личность, принципом деятельности – не воспроизведение по традиции, а творчество нового, и, наконец, ведущим видом артефактов культуры – не Религия как выразитель ценностей, а Идеология как политическая транскрипция научных достижений. Динамика креативной культуры чрезвычайно стремительна, она чревата кризисами. За короткий период времени периоды стабильности и переходные состояния настолько часто чередуются, что весь этот исторический отрезок можно назвать переходным состоянием. Основные субкультуры Средневековья, которые сформировались в результате синтеза предшествующих ему вариантов традиционной культуры, переживают распад и модификацию. Народная культура вливается в городскую, и обе переживают бурный художественный и промышленный Ренессанс; аристократическая демократизируется в ходе Революций; а храмово-монастырская переживает Реформацию, устраняющую посредническую роль церкви из общения верующего с Богом, что в конечном итоге приводит к его субъективизации и к нейтрализации всей системы религиозно оформленных экзистенциальных ценностей.

Стремительность модернизации приводит к негативным эффектам опережающего характера. Старые формы культуры и ценности, их моделирующие, отрицаются, а новые не успевают устояться. Возникает ностальгия по прошлому, имеющая как ценностные, так и экономические основания. Отдельные социальные группы вырабатывают ценностные системы, стремящиеся возродить это прошлое, однако они больше не обладают всеобщим характером, способным утвердить их окончательность. Для этого, однако, есть уже иные средства. Техника и возникшая в результате ее рационализации государственная организация создают мощный аппарат насилия, с помощью которого происходит утверждение новых ценностей прошлого. Так возникают тоталитарные культуры, первый исторический тип которых – западноевропейский Абсолютизм. Однако противоречие между старым и новым, то есть между традиционным и рациональным содержанием ценностей, между насильственным способом их утверждения и свободой как единственной формой подлинного принятия ценностей в эпоху креативной культуры приводит к отрицанию тоталитаризма и протесту против него. Этот протест сам создает новые формы культу-

ры, первая из которых – западноевропейская эпоха Просвещения. Новый виток разочарования в идеалах креативной культуры больше не приводит к насилию, но лишь к уходу от реальности, выразившемуся в расцвете художественного творчества эпохи Романтизма. Наконец, ценности креативной культуры находят подкрепление в научных достижениях в эпоху Позитивизма, создающую основу общества массового благосостояния XX века.

Утверждение ценностей креативной культуры вновь приводит к их отрицанию. Оно первоначально в эпоху Модернизма вызывает расслоение культуры на массовую и элитарную. Последняя продолжает утверждать классические ценности креативной культуры, но это утверждение приобретает протестный характер. Массовая культура стремится удовлетворить наибольшее количество людей. Она приобретает глобальный характер, но в силу этого чрезвычайно упрощается, теряет какие-либо творческие характеристики. Элитарная наоборот усложняется и придает творчеству абсолютную ценность, полностью отрицая традицию. И тот, и другой вариант культуры Модернизма оказываются неспособными к существованию в своем радикальном виде. Происходит целая серия кризисов культурного и социального характера. Научные достижения: расщепление атома, изобретение средств массовой коммуникации и глобального транспорта обостряют остроту кризиса и придают ему глобальный масштаб. Мировые войны, экологические проблемы, новые тоталитарные режимы, чрезмерный рост населения в одних регионах и депопуляция других. Все это подталкивает культуру и общество к новой интеграции.

Вторая половина XX века – это как раз и есть период формирования культуры компромисса. Одномерная масса и элитарные нонконформисты превращаются в сообщества конформистов и объединяются в нарциссистские группы, утверждающие права меньшинств за счет прав большинства. Постмодернизм – это синтез элитарной и массовой культуры. Синтез этот был неравноправным. В его основе лежали ценности потребления, свойственные массовой культуре. Правда, она культивировала потребление как абсолютную ценность. Такое потребление имело экстенсивный характер. Не важно, что потреблять, важно сколько. Количественные свойства потребления явно доминировали над качественными. Постмодернизм задал вопрос о качестве потребления, его интенсивности. Наука стала обращать внимание на индивидуальные человеческие потребности, центр ее интересов переместился в сферу кибернетики, биологии и медицины. Однако кризис был не столько преодолен, сколько заторможен, была снята его острота и конфликтность, но он продолжал развиваться. В начале XXI века стали появляться первые признаки того, к чему этот кризис может привести. Они носили как катастрофический, так и разрешительный характер. Однако в любом случае стало очевидно, что эпоха кризиса завершается, а вместе с ней завершается и последний хорошо концептуализированный период истории культуры – Постмодернизм. Что же приходит ему на смену?

Новая эпоха уже достаточно ярко проявила свои черты. И они свидетельствуют о том, что мы имеем дело, скорее всего, не с новой разновидностью креативной культуры, а с чем-то совершенно неизвестным. Новый тип культуры обладает таким типологическим статусом, который следует сопоставлять не с последним вариантом креативной культуры – Постмодернизмом, а с креативной и традиционной культурой как ее основными историческими типами. Кризис креативной культуры на этот раз не приводит к ее возрождению, но к ее существенной модификации.

Начнем с анализа существа культуроформирующей деятельности. Совершенно очевидно, что в новой культуре это существо не может быть сведено ни к господству традиции, ни к господству творчества. Традиции в традиционной культуре были чрезвычайно устойчивыми, творчество в креативной культуре было профессиональным, оно имело социальное значение и приобретало ценность только в результате профессионального признания. В течение всего XX века происходила депрофессионализация творчества. Наконец, оно стало носить дилетантский и самодеятельный характер. В новой культуре он стал полностью легитимным. Достаточно указать хотя бы на то, что экспертами становятся теперь не ученые, а журналисты, что энциклопедии, вроде Википедии, пишутся не докторами наук, а домохозяйками и сисадминами. Профессиона-

лизация больше не имеет верховной ценности. Дилетантизм как отрицательная сторона нового принципа деятельности и самодеятельность как положительная его сторона представляет собой своего рода синтез традиции и творчества. Самодеятельность не требует профессионального признания, не претендует на подлинную оригинальность, опирается на штампы и традиционные приемы. Она обладает как творческим, так и традиционным характером. Однако в ее основе лежит все-таки не традиция, но творчество, которое, тем не менее, существенно отличается от характерного для классической креативной культуры принципа культурогенеза. Самодеятельность не может полностью устранить профессионализма, но профессионализм становится все более узким, а целостность духовного бытия личности и гипертрофия ее прав в современную эпоху требуют преодоления этой узости, что создает весьма благоприятные условия для роста дилетантизма.

Субъектом культуры в традиционную эпоху было общество, а в креативную – личность. Личность – это форма индивидуальности, которая получила социальное признание. В новой культуре это признание больше не требуется. Точнее, оно возможно как паллиатив старого признания. То есть ценностью обладают не уникальные свойства личности, а ее модельные характеристики. Соответствие социальному стандарту – вот то, что требуется для признания. Но это не соответствие неизменной традиции, а соответствие изменчивой моде, которую трудно прогнозировать, но можно попытаться определить с помощью тех или иных социальных технологий. Подлинным субъектом новой культуры становится вновь своеобразный синтез субъектов традиционной и креативной культур, синтез общества и личности – социальная сеть. Социальная сеть – это общество, однако оно существенно дифференцировано и состоит не из членов, являющихся социофорами, носителями социальных ценностей, а из квазиличностей, претендующих на самостоятельность и уникальность собственных ценностных тезаурусов. У социальной сети есть собственные ценности, но они неопределенны и вариативны. Участник социальной сети не обладает подлинностью, он представляет собой пучок личин, которые он может поменять, и ни с одной из которых он не обязан идентифицироваться. Безответственность участника социальной сети – его характерный антропологический признак.

Наконец, в сфере ведущего вида артефактов тоже происходят существенные изменения. Ведущим видом можно рассматривать, с одной стороны, артефакт, обладающий динамическим влиянием на культуру, с другой – стабилизирующим. В традиционной культуре это были религиозно выраженные ценности и техника, в креативной – ценности политической идеологии и научно-технический комплекс. Динамический фактор новой культуры не изменился, однако ценности больше не выражаются в политической идеологии, она почти утратила свое влияние. Возник новый вид транслятора ценностей – глобальный перформанс.

Этот тип артефактов культуры кажется абсолютно новым, но на деле он является модификацией уже существовавших артефактов. Культура всегда создавала сферы, в которых выражались ценности. Эти сферы обладали особым статусом, они сакрализировались и остранялись. Им придавали нормативный характер. В традиционной культуре основные ценности выражались в религиозной сфере. Это была нормативная и сакральная сфера, она была и рационализирована, и отстранена. Это создавало возможность решить экзистенциальное противоречие с помощью формирования веры в сакральный мир, доступ в который гарантировал как раз тезаурус той или иной культуры, а точнее причастность к нему со стороны каждого члена общества. В креативной культуре ценности формировались со стороны правящего меньшинства, с помощью СМИ, транслировавшей ту или иную политическую идеологию. Экзистенциальное противоречие разрешалось благодаря ощущению причастности к социальному единству, сформированному благодаря этой идеологии. Кульминацией всех этих технологий всегда был перформанс.

Под перформансом мы понимаем форму культуры, которая представляет собой социальный институт и тип общения, выражающий и утверждающий тезаурус этой культуры, то есть представляющий собой конкретный способ разрешения экзистенциального противоречия. Это раз-

решение происходит благодаря вовлеченности человека в публичное и одновременно остраненное (благодаря его сакрализации, виртуализации и т.п.) действие. Эта вовлеченность утверждает мир ценностей благодаря изъятию его носителей из мира обыденной для них жизни, даже если она включает их в ту же самую, но только прошедшую остранение, обыденную жизнь. Вовлеченная безучастность – таков парадоксальный смысл перформанса, предполагающий как максимум ответственности за это вовлечение, так и максимум безответственности, проявляющиеся в разных ситуациях в разной степени, но всегда предполагаемые в равной мере. Перформанс всегда социальное явление, но его материалом могут быть все артефакты культуры, прежде всего, искусство, но в том числе и наука, и даже производственный процесс.

В традиционной культуре перформанс представлял собой религиозный ритуал. Ритуал предполагал непосредственное вовлечение членов сообщества, являющихся носителями соответствующего тезауруса, в процесс организации сакрального мира, ритуал был доступом в него и очевидным доказательством разрешения экзистенциального противоречия. Магическое волевое проникновение в этот мир благодаря действиям шамана или мистическое ожидание милости божьей в ходе жертвоприношений, создающих единственно возможные условия причастия божеству, были типичными перформансами древности. В креативной культуре подобными перформансами всегда были политические зрелища. Это, прежде всего, политические акции, как то – протесты, шествия, демонстрации, собрания и т.п. Однако в креативной культуре существовали виды перформанса, которые не носили политического характера, но, тем не менее, имели отношение к разрешению экзистенциального противоречия и сыграли важную роль в формировании перформанса новой культуры XXI века. Это художественные и спортивные зрелища. Изначально они представляли собой сугубо коммуникативные формы, сопровождавшие как способы их рецепции те или иные виды искусства или те или иные виды профессионализации общения игрового характера. Однако с развитием массовой культуры они приобрели принципиально иной вид. А именно, они стали частью этих игр и частью этого искусства. Зритель стал элементом зрелища. Его автором и участником.

Новый перформанс приобрел черту, которая придала ему совершенно уникальный статус. Он стал глобальным. Ослабление политической составляющей перформанса завершилось вместе с изобретением Интернета. Интернет стал оформлением всех тех тенденций, которые намечались в XX веке. Интернет – не только причина возникновения нового типа культуры, но и его закономерное следствие. Глобальность нового перформанса заключалась не только в том, что он отменил границы между автором и реципиентом, между различными видами артефактов культуры, но и в том, что он переместился в сетевое глобальное пространство Интернета. Ценности сетевого общества в глобальном перформансе, конечно, не стали одинаковыми, ведь сеть – это не традиционный социум, она основана на гибкости ценностных структур. Глобальность перформанса – это не новый международный ценностный синтез, но форма выражения многогранности и неопределенности ценностных ориентаций. Новая культура больше не обладает основной экзистенциальной ценностью, она обладает неопределенным и бесконечным их репертуаром, реализованным глобальным перформансом. Ценности экстенсивного потребления, культивировавшиеся Модернизмом, и интенсивного потребления, культивировавшиеся Постмодернизмом, не ушли в прошлое, но существенно дополнены ценностями виртуализации личного бытия. Эта виртуализация имеет весьма и весьма положительный характер, так как позволяет ограничить реальное потребление, что в эпоху истощения ресурсов представляет собой основной способ выживания человечества. То же касается и виртуализации конфликтов. Проблемы, возникающие в связи с виртуализацией, еще только осознаются и назревают. Например, угроза полной реальной десоциализации населения. Но это проблемы уже будущей эпохи, пока не настолько актуальные, насколько актуален терроризм или энергетический кризис.

Ритуал позволял обеспечить воспроизводство рода в архаической культуре, сохранение космоса в земледельческой, преодоление пространства в скотоводческой, утверждение социальной

значимости полиса и его жителей в торгово-ремесленной, спасение души в средневековой. Ритуал приобщал к сакральному бытию. Политические акции обеспечивали служение монарху, народу, или наоборот протест против тех или иных политических решений. Искусство и наука приобщали к целостности и подлинности бытия, утверждали рациональность и свободу выбора воплощенных в политической идеологии ценностей. Глобальный перформанс позволил каждому члену Социальной сети публично утверждать собственные ценности, помещать их в квазинетленный мир остраненной и одновременно иллюзорной реальности. Это стало возможным благодаря тому, что эти ценности оказались необязательными и неопределенными, благодаря их вариативности и многообразию. Бытие, к которому приобщает глобальный перформанс, проективно и иллюзорно, но оно позволяет каждому члену Социальной сети творить его, а следовательно утверждать бесконечность своего духа и разрешать экзистенциальное противоречие. Только традиционная культура полностью разрешала экзистенциальное противоречие. Верующий человек доподлинно знал, что его жизнь обладает смыслом. В креативной культуре смысл жизни был в его поиске. Иллюзорность глобального Перформанса отказывается и от него, тем самым завершая процесс, начавшийся еще в эпоху Возрождения.

Глобальный перформанс позволяет создать новую реальность, свободную от ограничений подлинного бытия, он позволяет участвовать в ней и вместе с тем быть свободной от нее, он делает ее всеобщим достоянием, создает условия для бесконечности ее существования, хотя и не гарантирует ее. Психологический эффект глобального перформанса напоминает эффект любого зрелища какого-либо необычного явления в действительности, от негативных последствий которого зритель полностью защищен. Так, зритель казни или несчастного случая вовлечен в особую – остраненную и публичную – действительность, но свободен от ее законов, ибо не он оказывается главным действующим лицом. Подобные события всегда собирают множество людей вокруг именно в связи с тем, что они позволяют разрешить экзистенциальное противоречие: публично утвердить бесконечность собственного бытия за счет конечности бытия другого. Современная культура эксплуатирует этот эффект чрезвычайно изобретательно и многообразно. Помимо уже известных нам спортивных игр, массовых праздников и карнавалов, политических акций, она превращает искусство в перформанс.

Наиболее распространенной формой подобного превращения является Сериал (Мыльная опера). Она остается искусством, так как не предполагает участия зрителя в организации собственного существа, но обладает многими признаками перформанса, прежде всего, уже описанным выше эффектом отстраненного присутствия. Она пример абсолютного дилетантизма, профессионализм ей противопоказан, ибо тогда он слишком остранит содержание Сериала. А оно должно быть почти идентичным обыденному миру зрителя. Для создания эффекта этой идентичности используется очень простой прием: длительность повествуемого и повествовательного времени. Сериал обладает всегда множеством серий, и время, которое демонстрируется в нем, тоже стремится к бесконечности. Даже если все в этом сериале кажется неправдоподобным и убогим, сама его продолжительность создает привыкание к содержанию сериала и придает ему убедительность. Другой жанр Перформанса, генетически восходящий к культуре XX века, но ставший особенно значимым в Сетевую эпоху, – Реалити-шоу. Реалити-шоу, ток-шоу, новости – это все способы традиционной массовой коммуникации, характерной для культуры XX века. Ее отличительная особенность – асимметрия участников. Автор резко противопоставляется реципиенту. Его возможности ограничены и отложены. Обратная связь носит совершенно необязательный и спекулятивный характер. Однако участники авторских программ кажутся идентичными реципиентам, и это создает своеобразный эффект присутствия. Все это напоминает зрелище казни или несчастного случая, только ежедневное и возникающее по любому требованию зрителя. Особенно близок новому перформансу жанр Реалити-шоу. Оно просто воспроизводит реальность, показывает ее без купюр. Зритель словно подглядывает за другим, он сам оказывается вовлеченным в реальность другого, но не несет никакой ответственности за это. Реалити-шоу

могут демонстрировать сцены убийств, аварий и катастроф, секса, но это совершенно не обязательно. Главное – отсутствие какой-либо программы в разворачивании той или иной реальности. Главное – иллюзия того, что логика Реалити-шоу придумана самой жизнью. Главное – эффект безответственного соучастия зрителя в этой логике.

Однако наиболее выразительным видом глобального перформанса, конечно, является Интернет. Основная особенность Интернета – его интерактивность. Участие в жизни Интернета того или иного человека является подлинным, но вместе с тем иллюзорным, публичным и личным, но вместе с тем анонимным, зафиксированным в нетленном и потенциально бесконечном состоянии, но вместе с тем подверженном риску уничтожения. Это не только психологические установки, но реальные действия, формирующие события, происходящие в Интернете, но вместе с тем реальность этих действий позволяет оставаться безответственным. Форумы и чаты, сайты и блоги, стены и порталы, все это структура виртуальной реальности, в которой действуют сложные синтетические субъекты, в равной мере обладающие как подлинной личностью, так и иллюзорной личиной сетевого человека. Это царство самодеятельности, сетевых сообществ и квазиличностей, виртуализирующих свое бытие.

Теперь у нас есть основание назвать новую культуру, пришедшую на смену Постмодернизму, Сетевой культурой, а основной вид артефактов, характерных для нее, – глобальным перформансом. Подведем итог сказанному выше в форме сопоставительных таблиц. Первая таблица демонстрирует существенные различия между ценностями трех основных исторических типов культуры – традиционной, креативной и синтезирующей их новой культурой XXI века, которую мы назвали Сетевой культурой.

Таблица 1.

Исторические типы культуры	**Принцип культурогенеза**	**Субъект культурогенеза**	**Ведущий вид артефактов (стабилизирующий / динамический)**
Традиционная	Воспроизведение	Общество	Религия / Техника
Креативная	Творчество	Личность	Идеология / Наука
Сетевая	Самодеятельность (дилетантизм)	Социальная сеть	Глобальный перформанс / Наука

Сопоставим теперь во второй таблице Сетевую культуру с ее непосредственным предшественниками – Модернизмом и Постмодернизмом.

Таблица 2.

Ведущие виды артефактов	**Модернизм**	**Постмодернизм**	**Сетевая культура**
Экзистенциальная ценность	Экстенсивное потребление, нонконформизм	Интенсивное потребление, конформизм	Виртуализация собственного бытия, рационализация потребления
Принцип культурогенеза	Массовое упрощение, элитарное усложнение творчества	Творчество цитат и клипов (синтез массового упрощения и элитарного усложнения)	Самодеятельность и дилетантизм

Ведущее техническое достижение	Транспорт, массовые коммуникации	Атомная энергетика, компьютер	Интернет
Господствующее направление науки	Технические науки	Технические науки, биология и медицина, кибернетика	Биология и медицина, кибернетика
Характерный тип общества	Масса и элита	Атомарное (нарциссистское) общество	Социальная сеть
Характерный тип личности	Одномерный человек и нонконформист	Конформист	Сетевая личность

Перспективы Сетевой культуры туманны, ее существо пока невозможно точно определить, но направление ее развития понятно, и необходимо не только изучать его, но и влиять на него с целью предупреждения кризисов и негативных сценариев. Поэтому закончить эту работу мне бы хотелось цитатой из сочинения одного из крупнейших ученых нашего времени, осознавших существо новой эпохи, – из книги Мануэля Кастельса «Галактика Интернет»: «Если вы не позаботитесь о сетях, то они сами так или иначе позаботятся о вас. Ибо пока вы желаете жить в обществе, в данное время и в данном месте, вам придется иметь дело с сетевым обществом. Поскольку мы живем в галактике Интернета» [3, с. 323.].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Докучаев И.И., Веклич Ж.В.* Аксиологические основания культурно-исторических типов // Вопросы культурологии. № 3. – М.: Панорама, 2009. – С. 4-11.
2. *Докучаев И.И.* Ценность и экзистенция. – СПб.: Наука, 2009. – 595 с.
3. *Кастельс М.* Галактика Интернет. – Екатеринбург: У-Фактория, 2004. – 328 с.
4. *Маркарян Э.С.* Очерки теории культуры. – Ереван: Издательство Ереванского университета, 1969. – 144 с.
5. *Риккерт Г.* Философия жизни. – Киев: Ника-Центр, 1998. – 512 с.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

И.В. Малыгина

ДИНАМИКА ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: МИРОВЫЕ ТРЕНДЫ И РОССИЙСКАЯ СПЕЦИФИКА

Тема российской идентичности, которая до последнего времени оставалась областью внимания отдельных ученых и артикулировалась преимущественно в терминологии «кризиса, распада и деградации», сегодня оказалась как никогда востребована научной и публицистической риторикой.

Очевидно, что вопрос об идентичности России стимулировали внешнеполитические события последнего года, которые отчетливо показали: глобальной культуры не случилось. Идея движения к многополярному мировому порядку, основанному на принципах мультикультурализма и толерантности, оказалась одной из величайших иллюзий современности, с которыми мир расстается с большей или меньшей степенью разочарования, а новые «правила игры» в организации мирового порядка вновь артикулируются в терминах «своих» и «врагов».

Такое неудобное слово – «идентичность» – в один момент связало в единый узел множество дискурсов и обстоятельств, которые давно прорастали в общественном сознании как интуиции, предчувствия, но вдруг стали очевидными, и вновь, уже который раз в истории России, поставили ее в ситуацию культурно-цивилизационного выбора, перед необходимостью ответить на два, казалось бы, простых вопроса, к которым и сводится сущность идентичности: «кто я» и «с кем я»?

Вместе с тем, широкая общественная дискуссия, развернувшаяся на фоне внешнеполитического противостояния России, а также обсуждения ряда важных для страны документов, в том числе Основ государственной культурной политики, свидетельствуют о том, что многие противоречия, которые обозначились в ходе данной дискуссии, связаны с непроясненностью концепта идентичности, с разницей в подходах к его интерпретации.

В самом общем виде в этой риторике можно различить два разных аспекта. В одном случае речь идет об актуализации общероссийской гражданской идентичности со всей ее поликультурностью и поликонфессиональностью. В другом – о собственно русской идентичности, о поисках новых актуальных оснований консолидации государство- и нацио- образующего народа и так называемого «русского мира».

Для того, чтобы понять, как вписываются эти дискурсы в концепцию российской идентичности, необходимо определиться с базовыми понятиями.

Этнокультурная идентичность – сложный социально-психологический феномен, содержание которого включает:

1) осознание индивидом единства с этнонациональным образованием (этносом, нацией) на основе разделяемой культуры (самосознание);
2) глубинное эмоциональное, почти сакральное переживание этого единства (в том числе, речь идет и об эмоциональной памяти народа, которую чаще называют ментальностью). И это важное обстоятельство: идентичность во многом иррациональна, именно поэтому так легко вспыхивают межэтнические и межнациональные конфликты и именно поэтому так трудно их контролировать и еще труднее управлять;
3) культурные практики манифестации этого единства, как индивидуальные, так и коллективные.

Таким образом, сложная структура идентичности представляет собой три взаимосвязанных компонента: *рефлексивный, эмоциональный и поведенческий,* образующих устойчивую синхроническую горизонталь. Вместе с тем, отделить их друг от друга можно только гипотетически. В реальности же рефлексивные процессы всегда эмоционально окрашены, а чувства и подсознательные инстинкты имеют тенденцию к рационализации и только в своей совокупности определяют поведенческие установки и стратегии членов этнокультурной общности.

Вместе с тем, в структуре этнокультурной идентичности на том или ином этапе социокультурной динамики можно обнаружить несколько разновременных «слоев», образующих ее *диахроническую «вертикаль»: это родовая, этническая и национальная идентичность*.

Есть основания утверждать, что феномен идентичности сформировался исторически как следствие подсознательного стремления человека к преодолению разрыва первоначального синкрезиса, к упорядочению представлений о мире и своем месте в картине мира.

С того самого момента, как предчеловек «выпал» из лона природного мира, вся последующая история отмечена и прямо противоположной тенденцией – стремлением человека преодолеть этот разрыв и обрести новые формы единства с окружающим миром. Как заметил Э. Фромм: «мы никогда не свободны от двух противоборствующих тенденций: с одной стороны, выбраться из лона матери, из животной формы бытия в человеческую, … а с другой – возвратиться в лоно матери, в природу, в безопасное и известное состояние»[1]. Данные стремления человека достигаются в замещенной форме, путем интеграции в ценностно-символическое пространство социума, которым на разных этапах истории оказывались *род, этнос или нация*.

Таким образом, феномен этнокультурной идентичности во многом удовлетворяет важнейшую потребность человека: охранить естественные связи и «защититься от того, чтобы быть оторванными от природы, матери, крови и почвы»[2]. В определенном смысле этнокультурная идентичность – это социально-психологический механизм сохранения синкрезиса или точнее, создания нового, искусственного, «культурного» синкрезиса.

Итак, этнокультурная идентичность – феномен со сложной внутренней структурой и подвижными внешними границами. Образно ее можно представить в виде перевернутой пирамиды, основание которой образует родовая идентичность; средний слой – этническая идентичность (этничность) и верхний, самый широкий слой – национальная идентичность.

При этом выделенные слои можно рассматривать как последовательные исторические модификации этнокультурной идентичности, которые в процессе исторической динамики не отрицали друг друга, а развивались по принципу взаимодополнительности.

Многочисленные антропологические исследования позволяют утверждать, что уже в рамках архаической культуры человеческие сообщества обладали идентичностью, которая содержала в себе значительный этнокультурный ресурс. С полным основанием первой формой культурной идентичности можно назвать тотемизм, закрепленный в культурных формах мифа и ритуала. Тем не менее, достаточно отчетливо обнаруживаемые «извне» культурные особенности на этом этапе не имели актуального значения для внутриплеменной консолидации и идентификации, основу которых в архаических социальных группах составляли, конечно же, отношения родства.

По мере того, как в ходе этногенеза складывалась новая историческая форма идентичности – собственно *этническая или этничность*, реальное родство в ее структуре постепенно замещалось сакральным ощущением и осознанием единства на основании иных, не родственных признаков.

При сохраняющейся значимости «идеи родства», идентификация с этнической группой осуществлялась уже в замещенных, несобственных формах: на основе мифов о генетическом и историческом родстве, общего языка, религии, государственности и др.

---

[1] *Фромм Э.* Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. М., 1998. С. 448.
[2] Там же, С. 458.

Эти трансформации фиксировались, в частности, посредством субъектных самоидентификатов, которые указывали на доминирующие основания идентичности членов этнокультурной группы. Скажем, если в архаических родо–племенных сообществах индивиды могли «присваивать» себе наименование родового тотема, или, как это встречалось в племенных образованиях древнейших славян – имена легендарных или мифических прародителей – например, вятичи или радимичи, - то в условиях этнических сообществ основой для возникновения самоидентификата могла быть языковая общность (на основании которой, например, «словене», владеющие общей речью, противопоставляли себя всем, кто ею не владеет, т.е. «немцам») или конфессиональная; скажем, в России в качестве индивидуального самоидентификата долгое время служило определение «православный», указывая на доминирование религиозного фактора в структуре идентичности личности.

Что же касается *национальной идентичности*, то ее следует рассматривать, прежде всего, как результат политических процессов, основная цель которых состояла *в культурной унификации полиэтничного населения, проживающего в границах национальных государств*. Казалось бы, эта новая историческая форма по определению должна была нивелировать традиционные типы идентичности, и в первую очередь – этническую. Однако в процессе формирования национальных государств складывались не столько иные, сколько дополнительные, расширенные основания социальной консолидации: единое политическое гражданство, общее экономическое и правовое пространство и др.

Как результат, национальная идентичность сохраняет в своей структуре и «парадигму родства», и этнокультурные основания социальной консолидации, преломляя их, однако, через призму унифицированной гражданской идентичности. И в этом случае показательным примером «говорящего» самоидентификата может служить термин «советский», который был весьма популярен на определенном историческом этапе развития российского общества и акцентировавший надэтнические, гражданско-политические основания консолидации всех составляющих его народов.

Таким образом, можно зафиксировать наличие некоторых устойчивых закономерностей, чрезвычайно важных для понимания механизмов динамики этнокультурной идентичности на современном этапе: на каждой новой исторической стадии происходит не отмена, а частичная трансформация, адаптация и синтез традиционных и актуальных (приоритетных) идентификационных оснований. Они не просто заменяют старые, но сосуществуют, взаимодействуют, образовывают все более сложные, иерархически организованные системы. В результате в «активе» идентификационных оснований субъектов национальных сообществ оказываются результаты сложившейся иерархической вертикали. Это значит, что во многих случаях люди нормально и, что важно, одновременно живут в двух или нескольких системах этнонациональных координат.

Именно поэтому национальная идентичность носит прецедентный характер и, в зависимости от конкретно-исторической ситуации, может произойти актуализация любого из идентификационных оснований или же возникнуть их симультанная комбинация. Такие вариации идентификационных оснований во многом зависят от того, каков характер опасности (неважно – реальной или мнимой), угрожающей целостности «единицы выживания» (Н. Элиас) - национального или этнического образования. Именно поэтому национальная идентичность может проявляться (и проявляется) в самых разных актуальных формах в зависимости от того, какой грани национальной целостности – территориальной, политической, языковой, конфессиональной или иной, – угрожают деформация или разрушение.

Позволю себе предположить, что наиболее ярко и показательно вся сложность и многослойность структуры национальной идентичности проявляется в феномене национализма, в различных видах и проявлениях которого актуализируются либо архаические родовые, либо этнокультурные, либо политические основания социальной консолидации. Отсюда –

многообразие форм проявления национализма: «расовый» (тяготеющий к «чистоте крови»), «лингвистический», «религиозный», «гражданский» и др.

Национальная форма этнокультурной идентичности доминировала в структуре социального самоопределения большинства европейских народов на протяжении, по меньшей мере, двух последних столетий. О ее кризисе в рамках научной и публицистической риторики заговорили в связи с глобализационными процессами, которые, в числе прочего, жестко обозначили новые «правила игры» в организации мирового пространства. В современном мире, прежде жестко разделенном границами по национально–государственному принципу, утрачивает силу императив «одна нация – одно государство», некогда провозглашенный Наполеоном и требующий совмещения политических и этнокультурных границ[1].

Процесс глобализации значительно ограничил влияние наций (национальных государств и национальных культур), которые становятся все менее адекватными глобальному мировому порядку[2], утрачивают статус как «единиц выживания», так и «главных действующих лиц глобальных событий»[3], уступая эти функции военно-политическим блокам, экономическим союзам и т.д. Следствием отмеченной тенденции становится видимое снижение значимости национальных оснований в структуре социальной идентичности индивида.

Кризис национальной идентичности можно охарактеризовать как общемировой тренд современности, но в России он обрел особую остроту, что обусловлено спецификой культурно-исторического и социально-политического развития страны.

Прежде всего нужно вспомнить, что в Российской империи процессы формирования нации-государства не получили достаточного развития и были замещены развитием имперской по своей сути политической структуры. Как результат, формирование общенациональной культуры и соответствующей формы идентичности в России произошло достаточно поздно, и вплоть до конца имперского периода она не имела сколько-нибудь важного значения, а носила, скорее, «факультативный» характер по сравнению с иными основаниями социальной солидарности, прежде всего, *конфессиональной.* Подтверждением служит уже упоминавшееся отождествление самоидентификатов «русский» и «православный», которые долгое время выступали как смысловые эквиваленты.

Последующая история России тоже, в целом, не способствовала формированию *собственно российской* идентичности. В советский период в массовом сознании народов Советского Союза (в том числе, русского) доминировало осознание принадлежности к многонациональной общности «советский народ» и соответствующее ему самоназвание «советский», тогда как самоидентификат «россиянин» был, практически, не востребован, а «русский» вообще был «фигурой умолчания».

Это обстоятельство вносит особый драматизм в российский сценарий кризиса идентичности, проявившегося на фоне не просто ослабления авторитета национального государства, а краха такой супердержавы, каким был Советский Союз.

Формирование идентичности новой постсоветской России происходило в очень сложном культурном контексте: «парад суверенитетов», расслоение общества по экономическому признаку и формирование на рыхлом этнокультурном фоне «культуры бедных» и «культуры богатых», поколенческий разрыв, - все эти процессы отнюдь не способствовали укреплению национального единства, но лишь усиливали кризис идентичности.

К перечисленным обстоятельствам осталось добавить аморфное состояние современной отечественной культуры, распад ее ценностно-символического ядра, во многом обусловленные тем, что в течение XX века в России дважды происходила радикальная смена

[1] *Лорд Актон*. Принцип национального самоопределения // Нация и национализм. М., 2002. С. 39-41.

[2] *Нарочницкая Е.А*. Национальный фактор в эпоху глобализации // Процессы глобализации: экономические, социальные и культурные аспекты. М.: ИНИОН РАН, 2000. С. 132.

[3] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 34.

культурно–символического кода и оснований социальной солидарности и единства: от системы ценностей, основанной на идеалах православия – к идеалам и ценностям коммунистической идеологии и культуры социализма и затем – к эфемерным принципам свободы и демократии. В условиях отсутствия национальной идеи, концепции цивилизационного и социально-экономического развития государства, но при наличии гласности и свободы слова эти новые для России идеалы, предложенные властью реформаторов, обрели формы культурного плюрализма и нравственного релятивизма, указывающих на глубокий мировоззренческий кризис в обществе, на отсутствие единого, конвенционального культурно–символического кода, а, соответственно, и на отсутствие культурных оснований социальной консолидации и идентичности.

Таким образом, культурный плюрализм, который по оценкам некоторых экспертов является стимулом для развития либеральной государственности и толерантности в странах Европы, в России стал дополнительным фактором реакции распада в обществе[1], а, соответственно, и кризиса идентичности.

Но что означает кризис российской идентичности? Отнюдь не ее деградацию и тотальное разрушение. Скорее он свидетельствует о сложных трансформациях, суть которых – в изменении доминирующих оснований в структуре идентичности, результатом которого становится очередной виток усложнение ее контуров и расширения границ.

Поиски новых оснований идентичности оформились в российском обществе в две доминирующие тенденции, по своей сути совпадающие с общемировыми. С одной стороны, - в сторону расширения ее границ и формирования нового наднационального (цивилизационного) уровня в ее структуре; а, с другой – в сторону локализации границ и актуализации локальных, партикулярных оснований идентичности.

В целом – ничего нового для России, всего лишь новый этап обострения традиционного для отечественной культуры и самосознания противоречия между «западничеством» и «славянофильством», или в современной лексике глобализма и антиглобализма. С одной стороны, это ***тенденция к обретению новой культурно-цивилизационной идентичности и адекватных форм репрезентации России и российской культуры в глобальном пространстве.***

Анализируя эту первую тенденцию, важно учитывать, что опыт вхождения России в глобальное пространство уникален, отличен от большинства западных стран. Для нашей страны этот процесс не был поступательным и органичным: после окончания «холодной войны» и падения «железного занавеса» Россия, переставшая быть мощным единым государством, в ее новом государственном статусе оказалась «вброшенной» в глобализирующееся мировое пространство, где ей только еще предстояло сформировать свой новый статус, и обрести новую цивилизационную идентичность.

Очевидно, что в поисках наднациональной, цивилизационно-культурной идентичности Россия, при всем обаянии идей евразийства, исторически тяготеет к западноевропейской модели. Вопрос о европейской идентичности россиян возник не сегодня, а как минимум после петровской реформы, которая, по выражению Г. П. Федотова, поставила Россию «на перекрестке всех великих культур Запада, и создала породу русских европейцев»[2]. Сильнейшее европейское влияние на русскую культуру признавали и другие мыслители, даже такие последовательные защитники ее самобытности, как К. Н. Леонтьев, не без досады заметивший: «Вера у нас греческая издавна; государственность со времен Петра почти немецкая <...>; общественность французская, наука до сих пор общеевропейского духа»[3]. И добавлял: «Своего у нас - только один национальный темперамент, чисто психический строй»[4], имея

---

[1] См.: *Ахиезер А.* Насколько мы разные? // Неприкосновенный запас. 2002. № 6 (26). С.68-73.

[2] *Федотов Г.П.* Письма о русской культуре // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. В 2-х т. Т.2. СПб., 1992. С. 178.

[3] *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство // Соч. М., 1912. Т.6. С.350.

[4] Там же.

в виду, очевидно, то обстоятельство, что европейская идентичность «приживалась» на российской почве с трудом.

Еще недавно казалось, кто же усомнится в европейской идентичности России в XXI веке? Но именно сегодня говорить о ней приходится с большой осторожностью. И потому, что Европейский союз, а во многом и европейское сообщество, не готовы с ней согласиться, и потому, что российская культура оказалась не самой благодатной почвой для прививки «новых европейских ценностей». Это свидетельствует о том, что современные транснациональные формы идентичности приобретают выраженно конвенциональный характер, а значит, формирование новой наднациональной формы российской идентичности еще не завершено, и говорить о ней можно лишь как о тенденции.

Вероятно, поэтому ***второй вектор трансформаций российской идентичности оказался обращенным в прямо противоположную сторону и свидетельствует о глубоко продвинувшихся процессах фрагментации и локализации ее культурных оснований, свидетельствующих, с одной стороны, о тенденции к утрате культурной целостности страны, а, с другой, об актуализации традиционных основ культуры в структуре российской идентичности.***

Как свидетельствуют процессы, разворачивающиеся во всем мире, глобализация культурного пространства сопровождается возрождением, расцветом этнических культур. Для многих народов осознание принадлежности к определенной этнической группе стало гораздо более важным и надежным средством социальной консолидации и адаптации, чем национально-государственная принадлежность.

В целом, явление «этнического Ренессанса» затронуло большинство народов современного мира. Однако в России эта тенденция также обрела специфические черты. С одной стороны, это гипертрофированная центростремительность процессов денационализации и этнизации российских народов, которая проявилась в бурном росте этнического самосознания и резком увеличении числа этнических общностей, о котором свидетельствуют результаты последних переписей населения. С другой стороны, время показало, что подобный всплеск этнического самосознания не принес желаемого результата, поскольку был обусловлен не столько возвратом к базовым культурным ценностям традиционных культур этнических сообществ, сколько желанием народов, подогреваемым национальными элитами, как можно скорее установить границы, отгородиться друг от друга. Это позволяет говорить о чрезмерной идеологичности российской версии «этнического ренессанса», в процессе которого «этнический фактор политизировался и стал инструментом борьбы за власть»[1].

Все эти обстоятельства позволяют утверждать, что подобные формы этнического самоопределения не способствовали утверждению этнической идентичности для большинства народов России, поскольку идентичность предполагает не только манифестацию принадлежности к определенной этнокультурной общности и ее единства, но и отражает процессы глубинного эмоционального, почти сакрального переживания этого единства, как в актуальном, так и в континуальном контекстах.

Сложности этнического самоопределения стали одной из причин «сублимации» попыток обрести утраченное единство в сторону региональных, локальных форм идентичности, обладающих выраженным этнокультурным ресурсом. В этой связи необходимо осмыслить тенденцию, которая четко фиксируется в последние десятилетия – это регионализация российского культурного пространства, его фрагментация. Именно регион и иные локальные территориальные образования сегодня обретают в России статус «единиц выживания», и именно в ценностном пространстве культурной среды региона /локуса/ территории активно формируются новые формы культурной идентичности россиян.

[1] *Костина А.В.* Соотношение и взаимодействие традиционной, элитарной и массовой культур в социальном пространстве современности: Автореф. докт. культ. М., 2009. С.33-34.

Причинами актуализации локальной идентичности стали, по мнению отечественных этносоциологов, особенности социально-политического реформирования постсоветской России, развитием федеративных отношений, которые, явились уступкой центра национальным элитам республик в условиях серьезного кризиса солидаристских ценностей[1].

Однако не менее важной причиной активного формирования локальных идентичностей является потребность в глубинных ценностных основаниях самоопределения современного человека. В этой связи нам представляется чрезвычайно важным вывод, к которому приходит Н. Н. Федотова[2], заметив, что люди, которые вынуждены «жить глобально», нередко сакрализуют свой локальный опыт. А пласт сакрального в идентичности личности в условиях глобализации определен именно локально. Именно здесь находит выражение наиболее личное, глубоко укорененное в человеке. Это сфера, где человек соотносит себя с фундаментальными ценностями, со смыслополаганием и дорогими сердцу источниками своего становления. Именно в этом смысле, – заключает автор концепции, – локальная идентичность может быть рассмотрена как вид сакрального, сохраняющегося при всех возможных изменениях.

Таким образом, культура локальных сообществ содержит в себе мощный идентификационный ресурс. Его сущность заключается в обеспечении индивида базовыми, фундаментальными культурными ориентирами, основанными на местной традиции; в реализации важнейшей потребности человека в укорененности и принадлежности через осознание и сакральное переживание единства с некой значимой для него общностью («и я этой силы частица»); в обеспечении индивидов самобытными образами идентичности, этнически окрашенными способами манифестации уникальности и самобытности культуры, от имени которой он выступает, что в условиях глобализации и стандартизации культуры равнозначно заявлению «я – есть!».

Вместе с тем, актуализация партикулярных оснований идентичности стимулирует тенденцию к фрагментации российского культурного пространства, утрате его целостности и единства, и, соответственно, сдерживает формирование общегражданской российской идентичности. И здесь кроется опасность, обусловленная ментальным, неотчуждаемым свойством русского народа: все довести до крайней точки. Чрезмерная же сосредоточенность на своей уникальности в отрыве от общего культурного контекста нации не просто стимулирует тенденцию к фрагментации российского культурного пространства и утрате его целостности, но рождает болезненные формы идентичности – не единство, но одиночество.

Таким образом, мы можем констатировать, что кризис российской идентичности, ее сложные трансформации являются важным фактором исторической и социокультурной динамики, не учитывать который нельзя, размышляя о перспективах России с точки зрения ее культурного единства.

В качестве эффективных функциональных механизмов формирования общероссийской культурной идентичности можно использовать:

- актуализацию культурной памяти народа, апеллирующей к этноментальному опыту русского народа, событиям, с одной стороны, и совместной истории народов России, – с другой; закрепление, артикуляцию и репрезентацию в культурных текстах (литературных, театральных, кинематографических и т. д.) конвенциональных национальных символов, позволяющих сформировать позитивный образ российского народа через уважение к собственной истории;
- возвращение образованию статуса важнейшего института социализации и инкультурации личности. К сожалению, приходится признать, что данные функции образование

[1] *Дробижева Л.М.* О социальных и политических проблемах формирования толерантности // Публичная сфера и культура толерантности. Общие проблемы и российская специфика / Л.М. Дробижева. М., 2002. С.23.

[2] *Федотова Н.Н.* Мультикультурализм и политика развития // Журнал социологии и социальной антропологии. 2006. Т. 9. № 3. С.75-109.

утратило, делегировало средствам массовой коммуникации, рекламе и т. д. Причем, речь должна идти не о частных случаях (сколько учебников истории лучше иметь средней школе и вводить или не вводить ЕГЭ по истории), а о воспроизводстве и развитии национальной системы образования.

Принято считать, что современная система высшего образования ведет свою историю от нововведений немецкого ученого и государственного деятеля Вильгельма фон Гумбольдта, сформулировавшего в 1808 году базовые принципы Берлинского университета: *единство обучения и фундаментальных научных исследований в подготовке интеллектуальной элиты*. При этом акцент, как правило, ставится на «единство обучения и науки», но остается без внимания тот важный факт, что речь шла о принципах формирования *национальной* элиты, в данном случае – интеллектуальной элиты Германии. Нам же именно это обстоятельство представляется чрезвычайно важным. Говоря о функциях образования, невозможно абстрагироваться от того факта, что высшее образование на протяжении, по крайней мере, последних двух столетий выступает, с одной стороны, как важнейший фактор формирования национальной культуры, а, с другой – как ее концентрированное воплощение.

Традиционно национальную культурную самобытность связывают с народным крестьянским бытом и фольклором. Но эта самобытность столь же выражено присутствует и в некоторых пластах специализированной культуры. Например, в профессиональном искусстве. А еще больше – в гуманитарной научной рефлексии. Это физика и химия не имеют национальной окраски. А научная и публицистическая трактовка истории, философии, филологии выраженно национальны. И именно сфера высшего образования является наиболее эффективной площадкой формирования этой национально окрашенной гуманитарной рефлексии, источником ее распространения в культуре всякого общества. И в этом статусе образование является носителем самобытных национальных традиций, выступает воплощением совокупного социального опыта, культурно–исторической памяти, национального характера и ментальных особенностей народа. Не будет преувеличением, если мы скажем, что образование – это и есть ценный «осадок» культуры народа в ее концентрированном, «снятом» виде.

Именно поэтому реформирование отечественной системы высшего образования по западным образцам (в том числе, вхождение в Болонский процесс), стимулирует тенденцию к размыванию границ не только образовательного, но и культурного национального пространства, к ослаблению национальной идентичности.

Для того чтобы Россия эффективно развивалась и конкурировала в глобальном пространстве, она для начала просто *должна быть*. Не номинально, в геополитическом значении (здесь при всех трудностях у России крепкие позиции и внятные перспективы). Россия должна: во-первых, сохраниться как государственная и, что не менее важно, культурная целостность и, во-вторых, отчетливо осознавать себя как таковую, то есть обладать устойчивой, позитивной идентичностью, без чего невозможна действенная мотивация общества к достижению успеха в глобальной конкуренции.

Л.А. Кузьмина

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РАЗВИТИЯ ЛОКАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Идущие в современном мире объективные процессы глобализации, интеграции политических и социально-экономических реформ приводят к усилению интереса к этнической культуре, традициям, языку, особенностям быта. Это связано с тем, что параллельно процессу глобализации идет и процесс локализации, адаптивное значение которого в таких условиях оказывается наиболее востребованным, так как разрушение локальных структур, целостно представленных в этнокультурных феноменах, ведет к резкому снижению устойчивости, жизнестойкости социальной среды человека.

Возрождение элементов национальной культуры основано на принципе монизма, принципе единства многообразия, который предполагает понимание под мировой культурой единой культуры человечества, в рамках которой каждый народ и регион пытается занять свое особое место. В этом смысле этническая культура развивается как неповторимая и уникальная и как часть мировой культуры, осознающая и проявляющая себя в ней.

Современный человек имеет сложную, «мозаичную», многосоставную культурную идентичность. Прежде всего, человек входит в мировую культуру как национальный человек. Стремление сохранить свою культурную самобытность играет важную роль и оказывает серьезное влияние на нарастающую унификацию духовной и материальной культуры.

Представитель культурного релятивизма французский культуролог К. Леви-Стросс выступает за безусловное сохранение самобытности культур, которое проистекает из естественного желания каждой отличиться от всех других, оставаться самим собой. Нарушение допустимого предела в контактах между культурами ведет к усреднению и нивелированию, утрате самобытности и многообразия. Леви-Стросс предлагает даже пожертвовать культурными контактами, если они угрожают многообразию культур, а вместе с ним и самому их существованию. В этом смысле люди стремятся защитить свой традиционный образ жизни и образ мысли.

Сторонники универсализма признают не только возможность, но и реальность существования мировой культуры. С этой точки зрения, национальная, или «локальная», культура выступает лишь в качестве промежуточного этапа на пути к мировой культуре, которая станет воплощением общечеловеческих ценностей.

Культурологи, оценивая культурный релятивизм и универсализм, все больше приходят к выводу, что более плодотворным является не их противостояние, но их взаимное дополнение. Такое понимание ситуации предполагает попытки спроектировать оптимальные конфигурации локального и глобального в различных областях жизнедеятельности человека.

В новых условиях российского социума актуализируются идентичности локального характера, поэтому вместе с сохранением общего мирового и российского коммуникативного пространства следует развивать и местные, локальные, призванные обогащать культурный потенциал региона. Безусловно, важнейшая роль здесь принадлежит средствам массовой

коммуникации: СМИ, рекламе, PR-коммуникациям, распространяющимся в той или иной местности.

С развитием новейших информационных технологий границы коммуникативного пространства распространились до масштабов планеты. Наряду с интеграционными процессами обозначилась тенденция к созданию локальных информационных пространств, ограниченных социальными и территориальными факторами.

Весьма перспективным и очевидным направлением развития локальных идентичностей и соответственно идентифицирующим ресурсом средств массовой коммуникации является *языковая коммуникация*. Осознание важности современной ситуации глобализации требует ее организации, которая может играть большую роль в осуществлении политической, финансово-экономической, педагогической и другой деятельности. Причины этнического возрождения в XX веке имеют культурологические основания: произошла информационная революция, которая преобразила не только общество, но также управление и менеджмент. В данной ситуации язык, и особенно язык письменных сообщений, становится чем-то важным и ценным. В социолингвистической сфере процессы глобализации и локализации предполагают появление универсального языка (английского / американского) которое ведет не к вымиранию, а к оживлению местных наречий, если будут предприняты необходимые меры по их сохранению и развитию. Особо остро проблема выживания касается главным образом малых этносов и народов, для которых *многоязычие* становится единственным выходом из складывающейся в современном мире лингвистической ситуации. Эффективная языковая политика предполагает создание специальной комиссии по терминологии, а также издание законов в защиту языка и культуры: например, о том, что вся реклама, все наклейки на товарах и все инструкции по их использованию должны быть написаны по-якутски, все телепередачи идти с синхронным переводом и др.

Показателен также следующий момент, связанный с религиозными и конфессиональными проявлениями локальной идентичности. Милитаристский, кризисный характер XX века и современного мира можно объяснить отходом от религиозных, духовно-нравственных ценностей, когда сама религия становится инструментарием, средством достижения политических, экстремистских и иных целей. По универсальному закону гармонии, высокому уровню развития современной науки и техники должен соответствовать такой же взлет и в духовной культуре человека. В связи с этим нельзя согласиться с достаточно распространенным утверждением о том, что вообще религия, религиозная вера могут стать причиной кризисов.

В постсоветское время в Республике Саха (Якутия) стабильной общественной обстановке способствовало возрождение традиционных для истории России и Якутии религий и конфессий: православия, протестантизма, католичества, буддизма, ислама и традиционных верований коренных народов с активацией присущих им фундаментальных качеств: толерантности, веротерпимости. Сегодня главной эффективной стратегией аккультурационной политики считается интеграция. При этом важно учитывать приоритеты, расставлять акценты. В диалоге религий, конфессий это выражается не в противопоставлении, а в умении выявлять универсальные, схожие черты, общечеловеческое их начало.

Идентификационные границы современной Якутии хронологически определены от архаических времен до событий Новой и Новейшей истории. Такая богатая историко-культурная, политическая и социально-экономическая судьба заложила очень прочные, глубинные основы для формирования локальной идентичности. Интерес к культуре территории в настоящее время достаточно активно поддерживается местными СМК. Постоянно проводятся Дни Города (села, района), публикуются краеведческие исследования в массовой прессе, широко используется местная символика в названиях торговых марок

и другие явления, которые позволяют сформировать самосознание якутян именно как жителей определенной местности. При этом происходит увеличение объема коммуникативных потоков, представляющих культуру локальных общностей и в сети Интернет. Новые средства коммуникации дают возможность приобщиться к опыту уникальных традиционных культур народов Якутии, несущих в себе первозданные архаические пласты, сделать их общим достоянием. В XXI веке – веке геокультуры – их роль как интеграторов возрастает неизмеримо.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дзякович Е.В.* Локальные идентичности. Динамика и трансформации. – Saarbrucken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. – 288 с.
2. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
3. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
4. *Яковенко И.Г.* Трансформация базовых идентичностей: факторы, тренды, сценарии Современные трансформации российской культуры / Отв. ред. И.В. Кондаков. – М.: Наука, 2005. – С. 119-134.
5. *Vieto M.* Rethinking Life Online: The Interactional Self as a Theory for Internet-Mediated Communication. – Интернет-публикация: http://www.sfu.ca/~mavieta/Papers/Tech_Self/Vieta. – 2007.

И.В. Кондаков

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ДРЕЙФ ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

1. Кризис российской цивилизационной идентичности

Сохранение и развитие российской государственности всегда находилось в тесной зависимости от культурной и, далее, цивилизационной самоидентификации русского народа. Во все, но особенно в переломные моменты российской истории решался вопрос о цивилизационной идентичности страны, и с этого начиналось государственное строительство, социально-экономические реформы или революционные преобразования.

Так было в период Крещения Руси, в начале монгольского нашествия, у истоков Московского княжества и царства, в период Смуты, во время Петровских реформ, в канун Великой крестьянской реформы, в предреволюционный и постреволюционный периоды, во время коллективизации и Большого террора, в послевоенную эпоху, в период «оттепели» и «перестройки»… Остро стоит эта проблематика и в постсоветский период развития России [*1*].

Однако на каждом этапе исторического развития проблемы культурно-цивилизационной идентичности решались по-своему, отлично от предшествующих эпох. Поэтому слепое копирование форм и средств формирования культурной и цивилизационной идентичности России с оглядкой на прошлый исторический опыт – неэффективно, безрезультатно, да и практически невозможно. Каждый раз российскую цивилизационную идентичность приходится проектировать заново, на иных, чем прежде, социальных и экономических основаниях, в ином культурно-историческом, социальном и политическом контексте, с иными историческими целями и идеологическими установками [*2*; *3*].

Современная социокультурная ситуация полна драматизма, поскольку в России наблюдается явный кризис национально-культурной идентичности. Этот кризис носит системный характер; он многомерен и многослоен. Одна из составляющих этого кризиса – ***постсоветская травма***, связанная не только с распадом Советского Союза и утратой Россией (в значительной мере) своего глобального значения, но и с кризисом и разложением советской ментальности, самого феномена «советского», который аккумулирует в себе как позитивные, так и негативные коннотаты [*4*].

Вторая составляющая современного кризиса – ***глобализационная травма***, связанная с падением международного авторитета России, спадом ее собственных глобалистских устремлений и амбиций и унизительным ощущением своего сползания на периферию мировой истории [*5*].

Третья важная составляющая – ***конфессиональная***, вызванная тем, что к мировоззренческому конфликту верующих и неверующих, характерному для советского времени, добавился межконфессиональный конфликт, который создается и стимулируется не только противоборством разных религий и конфессий, претендующих на монополизм, между собой, но и расколом каждой из конфессий на множество антагонистических между собой версий (сект, течений, групп), претендующих на эксклюзивную истину [*6*].

Как показывают проводимые с разных методологических позиций социологические исследования, страна глубоко расколота по разным направлениям, и раскол этот трудно преодолим. Задача культурной консолидации России, неоднократно формулировавшаяся в качестве актуальных и первоочередных задач дальнейшего развития страны в постсоветское время, каждый раз оказывалась нерешаемой [*7*; *8*; *9*].

Для достижения социокультурного и цивилизационного единства страны необходимо, как минимум, обеспечить следующие условия:
– существование единой системы гуманитарных ценностей;
– наличие общего языка культуры, обеспечивающего взаимопонимание субъектов общения;
– сближение уровней жизни и образа жизни поселений и регионов.

В противном случае мы имеем «веер» разнонаправленных культурных идентичностей, а не общую консолидированную общенациональную цивилизационную идентичность, а вместо единства национальных интересов и взаимопонимания различных групп и сообществ мы сталкиваемся с множественными конфликтами и усугубляющимися противоречиями, препятствующими консолидации социокультурных сил и единой цивилизации.

Российская цивилизационная идентичность, как показал опыт последнего времени, не может быть основана на преобладании одной из трех разновидностей идеологических ценностей: социалистических, либеральных или консервативных. Попытка категорического утверждения одного из трех типов ценностей в качестве наиболее привлекательных или перспективных для России вызывает резкую отповедь и жесткую конфронтацию со стороны носителей других типов ценностей. Это означает, что любое противопоставление одного типа ценностей другим, тем более – их сравнительная оценка (мотивируемая, например, тем, что один из трех типов наиболее соответствует национальной специфике России, а другие – органически ей не соответствуют, являясь типично западными ценностями, или тем, что одни из упомянутых идеологических ценностей принадлежат прошлому, а другие – будущему) – еще больше усиливают раскол в обществе и культуре, провоцируя идеологическую и политическую борьбу «до победного конца». Очевидно, цивилизационная идентичность современной России не может быть основана на каком-то одном типе ценностей – за счет отрицания или ущемления других.

По-видимому, имеет смысл представлять цивилизационную идентичность современной России как сопряжение различных идеологических установок. Следует обосновать функциональную целесообразность каждого из трех основных типов идеологических ценностей, а их сочетание – по принципу взаимодополнительности – как идеал социальной и культурной гармонии, как баланс идеологических сил, каждая из которых «отвечает» за свою сферу деятельности и за свой круг ценностей. Так, в вопросах сохранения культурно-исторических традиций, охраны природного и культурного наследия, в решении экологических проблем и т.п. уместна консервативная идеология; в вопросах социальной справедливости, правового и экономического равенства, в организации коллективистской деятельности и организации ведущую роль может и должна играть социалистическая идеология; в отношении гражданского общества, защиты прав человека, развития мультикультурализма, рыночных отношений, парламентаризма, открытости – незаменима либеральная идеология.

Российская цивилизационная идентичность не может быть сведена и к какой-то одной главенствующей религии или конфессии (например, к православию и к христианству в целом) или даже к «кусту» 3-4-х традиционных для России религий (православие, ислам, буддизм, иудаизм). Проводимая в последнее время Русской Православной церковью (при поддержке центральной и региональных властей) политика «православизации» культуры, – что на практике означает не только государственно-цивилизационный выбор одной, наиболее массовой и приоритетной для России религии, которая утверждается монопольной конфессией, но и упор на главенство великорусской нации (или трех восточнославянских национальностей), исповедующих православие. Таким образом, наблюдается опасный крен в направлении осложнения межнациональных и межконфессиональных отношений в поликультурной, полиэтничной и поликонфесиональной стране. Ответ на политику «православизации» России не замедлит сказаться в радикализации всех религиозных движений и конфессий в стране и росту числа приверженцев атеизма.

Подобная «фундаментализация» национально-христианской конфессии – в ущерб или в укор другим – приводит, с одной стороны, к росту *фундаменталистских* и *радикалистских* на-

строений среди представителей нехристианских религий (особенно среди представителей ислама, причем в традиционно толерантной среде поволжских тюркских народов – татар и башкир); с другой – к уходу верующих из православных общин – в иноверные и инославные религиозные сообщества (в том числе – в тоталитарные секты). Одним из ярких «*протестных*» движений, наметившихся в самое последнее время, является переход верующих и неверующих (особенно молодежи) в лоно ***неоязычества*** (движение, представленное сразу несколькими идейными течениями, вплоть до крайне националистического (русского неофашизма), наиболее политизированного). Кроме того, получают развитие и различные формы «новой религиозности», отчетливо внеконфессиональные и лишь отчасти религиозные, но больше игровые, театрально-ритуализованные (вроде толкиенистов, например). Наконец, навязчивая религиозная пропаганда приводит к активизации радикальных антирелигиозных настроений.

Российская цивилизационная идентичность – и по своему генезису, и по своему функционированию в современных условиях – является не только ***поликонфессиональной***, но и принципиально ***полиэтничной*** (или, иначе, ***многонациональной***). Понимание этого было важным и в советское время, что подчеркивалось самим вненациональным именем страны – «Советский Союз» (т.е. союз разных народов на основе их советской идентичности). С утратой «советской идентичности» полиэтничность народов России, осложненная поликонфессиональностью, вынуждающей народы объединяться друг с другом по этническим и конфессиональным признакам, лишена цивилизационных «скреп», которые бы представлялись безусловными и убедительными.

Попытки национальных регионов России обрести политическую и национально-культурную независимость от русских и русской культуры, обойтись без русского языка – уже подтвердили свою несостоятельность и безрезультатность. Однако и основание для межкультурного и межъязыкового единства народов Российской Федерации остается неопределенным и зыбким, основанным, прежде всего, на исторической традиции, привычке, государственно-политическом альянсе. Апелляция к диалогу культур, обогащающему каждую культуру в отдельности и все культуры, участвующие в диалоге, во многих случаях выглядит абстрактной и патетической. Гораздо убедительней – и в прошлом, и в современных условиях – звучит характеристика русской культуры, данная Ф.М. Достоевским: «всемирная отзывчивость» [*10*, 145-147]. Именно это свойство русской культуры объясняет, почему союз народов России могла «сплотить» «Великая Русь» и до сих пор еще сплачивает их между собой.

В связи с этим представляется актуальным разработать понятие и представление о «российской культуре» – в сравнении с «русской культурой» (хотя и выступающей «самой по себе», но постоянно демонстрирующей свою магистральность – по отношению к другим национальным культурам). В отличие от русской культуры российская культура – обобщенный конструкт, включающий в себя черты культур других народов Российской Федерации (в идеале – всех).

Российская культура и динамична, и толерантна, и диалогична, и многонациональна, и поликонфессиональна. Как и собственно русская культура, российская культура опирается на приоритет русского языка – как средства межнационального общения народов России. Однако российскую культуру в России составляет не одна только русская культура, но и повернутые в ее сторону теми или иными гранями другие национальные культуры народов Российской Федерации. «Российская культура» – это то общее, что есть у всех культур многонациональной России, наряду со всем своеобразным, различным, что в совокупности составляет многогранность и дифференцированность культур России как единой цивилизации. Можно сказать, что общероссийская культура – это важнейшая составляющая российской цивилизационной идентичности, как и связующий все национальные культуры России русский язык, являющийся также международным языком, соединяющим российскую культуру с мировой.

Феномен «российской культуры» нуждается в изучении и обосновании (в том числе – какие стороны и черты русской культуры аккумулировались в российской культуре, способствуя формированию ее интегративных свойств, сближающих другие культуры народов России; какие

грани других культур – славянских, тюркских, финно-угорских, кавказских и т.п. – тяготели к интеграции в качестве российской культуры и т.д.). Собственно, феномен ***российской культуры***, исторически складывающийся в России (особенно явно после Петровских реформ, с начала XVIII в.), и является важнейшим государствообразующим, системным культурно-цивилизационным фактором.

В качестве ***общероссийских ценностей***, несомненно, консолидирующих и интегрирующих российское общество, способствующих становлению и развитию российской культуры как целостности, а также составляющих на протяжении значительного времени специфику и основную привлекательность России как культурно-цивилизационного образования, следует выделить:

- ценности ***природного наследия*** России;
- ценности ***культурного наследия*** России;
- ценности ***модернизационного типа*** (прежде всего те, которые способствуют преодолению наиболее заметных признаков отставания России от ведущих мировых стран – в области науки, техники, цивилизационного прогресса, уровня жизни – и в то же время не угрожают природному и культурному наследию России, составляющему в значительной мере ее самобытность и определяющему ее национальные приоритеты в мировой культуре и в истории мировых цивилизаций);
- ценности, составляющие в совокупности ***цивилизационную специфику*** России (эта область общероссийских ценностей нуждается в углубленном компаративном изучении в различных аспектах, поскольку является предметом идеологических споров между различными социальными группами и политическими течениями современной России, между различными конфессиями и представителями разных национальных культур народов России); важно выявить и обосновать именно те ценности и тенденции культурно-исторического и цивилизационного развития России, которые не дезинтегрируют Россию как государство и социум, но способствовали до сих пор и способствуют в настоящее время сплочению и культурному синтезу различных явлений и тенденций в культуре России и российской цивилизации;
- ценности, способствующие ***исторической интеграции*** России и российской культуры на разных исторических этапах ее развития (например, аккумулирующие позитивную общность культуры дореволюционной и советской России, Советского Союза и Русского Зарубежья, советского и постсоветского периодов);
- ценности, ***объединяющие достижения и особенности русской культуры и других национальных культур народов России*** в качестве определенного культурно-цивилизационного единства, имеющего международное и мировое значение и выделяющего Россию среди других государств Европы и мира;
- ценности ***демократического характера***, способствующие горизонтальной динамике российской культуры и российского общества, развитию взаимной толерантности и плюрализма оценок и мнений, формированию социокультурной активности и общественных инициатив снизу.

Особое место в развитии российской культуры как интегративного целого длительное время занимали и, по идее, должны занимать впредь ***ценности русской классической культуры*** (философии, социально-гуманитарных наук, литературы, изобразительного искусства, музыки, театра, кино), в последнее время сильно потесненные мощным наступлением глобальной массовой культуры (по преимуществу развлекательной) и коммерциализированными ценностями общества потребления. Между тем, духовно-интегративный потенциал, накопленный русской классической культурой XIX и XX вв. (границы классики имеют тенденцию сдвигаться в сторону современности) далеко не исчерпан и, к сожалению, не используется в должной мере – ни на государственном уровне, ни представителями российской культурной элиты, ни в повседневных культурных практиках.

Ценности русской классической культуры не только обладают до сих пор значительным образовательным, воспитательным, просветительным потенциалом для носителей русской и рос-

сийской культуры, но и несут в себе авторитетность и значимость ценностей мирового порядка, до сих пор составляющие привлекательность для всего мира. Другое дело, что эти ценности не остаются неизменными: они выступают в новом культурно-историческом контексте, по-новому интерпретируются и оцениваются, по-новому функционируют в актуальной культуре, в значительной мере трансформируясь, модернизируясь и адаптируясь к современности. Все эти тенденции также требуют своего изучения.

Между тем, кризис российской цивилизационной идентичности, наступивший после крушения коммунизма и распада СССР в 1990-е гг., продолжается и в настоящее время. Факторы кризиса, составляющие контекст происходящих процессов и складывающихся в современной российской культуре явлений, не исчерпываются крахом коммунистической и социалистической идеологии в Советском Союзе, а также разрушением советской государственности вместе с советской ментальностью (т.е. внутренними причинами, имманентными советской культуре), но включают в себя и глобализационные процессы, и процессы национально-культурной автономизации и локализации народов, входивших в состав СССР (внешние, интеркультурные процессы).

Однако складывающаяся на протяжении последних десятилетий постсоветская культура не обретает целостности и единства как текст: в ней противоречиво взаимодействуют различные пласты и компоненты – «советское» (трансформировавшееся применительно к новым условиям), «несоветское» (отталкивающееся от советизма во всех его формах – вплоть до «антисоветского» или «досоветского»), «глобальное» (российский ответ на вызовы глобализации) и т.д. Мозаичность и смысловая неопределенность современной российской культуры, противоборство взаимоисключающих тенденций затрагивает сферу не только национальной, но и конфессиональной, и политической, и экономической идентичностей. А значит, самым непосредственным образом отражаются и на характере цивилизационной идентичности постсоветской России.

В этом отношении современный культурно-цивилизационный кризис России выступает как системный кризис.

2. Размывание цивилизационной идентичности России

Обычно считается, что постсоветский период русской культуры начинается с распада и прекращения существования СССР (агония Советского Союза длилась с августа до конца 1991 г.), т.е. с начала 1992 г. Однако кризис советизма и постепенная *деконструкция советской культуры* фактически наблюдались с начала горбачевской «перестройки» и заканчивая штурмом Белого дома в 1993 г. Поэтому вполне правомерно говорить, что постсоветский период подспудно начался уже в процессе «перестройки» и продолжается с различной степенью устойчивости до настоящего времени.

Первоначально многим участникам процесса представлялось, что постсоветская культура окажется *принципиально отличной* и даже противоположной по своей семантике – советской культуре. Однако вскоре выяснилось, что посттоталитарное социальное и культурное развитие представляет собой многомерный и многозначный процесс, который трудно прогнозировать. В позднесоветском обществе, на почве общего недовольства «застойными» явлениями, сформировались различные и противоположные общественно-политические настроения и культурные ожидания, в принципе несовместимые между собой. Страна находилась в преддверии новой революции и гражданской войны. Исключительными усилиями команды Б. Ельцина, включавшей «молодых реформаторов» (Е. Гайдар, А. Чубайс и др.) социокультурного взрыва в постсоветской России удалось избежать.

Возникшая после краха коммунизма и распада СССР постсоветская культура представляет собой противоречивую архитектоническую конструкцию, состоящую из современной модификации «*советского*» (фундамента) и различных *антиподов советского*, надстраивающихся над ним. Среди таких антиподов «советского»: 1) *антисоветское* (явления, отрицающие важнейшие атрибуты советской идеологии и культуры); 2) *внесоветское* (например, досоветское или эмигрантское, т.е. явления, возникшие до или помимо советского культурного опыта); 3) *иносовет-*

ское (явления, развивающие ценности и традиции советской культуры в принципиально новых условиях – общего кризиса коммунизма); 4) собственно *постсоветское* (явления, относящиеся к глобальной, постиндустриальной, информационной культуре, для которой критерии «советского» вообще нерелевантны).

В этой конструкции, представляющей собой демонстративное «соединение несоединимого», отчетливо выражены не только *отталкивание* от «советского» и его *отрицание* (в политическом или национальном, идеологическом или эстетическом смысле), но и одновременное *притяжение* к нему, *преемственность* по отношению к «советизму», апелляция к советскому культурному наследию как базису *пост*советского. Такая конструкция носит вполне постмодернистский и ризоматический характер, имея тенденцию развиваться в разные, противоположные и даже взаимоисключающие стороны, что не замедлило различно проявиться в государственной культурной политике России на разных ее этапах.

Если поначалу, при президенте Б. Ельцине, в «лихие 90-е» (как эти годы «разгула демократии» стали именовать позднее, при В. Путине), основной акцент падал на «несоветское», «досоветское», «антисоветское» (т. е. происходило демонстративное отталкивание, отчуждение от советского периода русской культуры), то в следующее десятилетие (в т.н. «нулевые»), при В. Путине и его врио Д. Медведеве, основной упор делается на преемственность «советскому» и даже на прямую «реставрацию» советского, из расчета на поддержку значительной части населения (преимущественно пенсионного возраста), «ностальгирующей» по Советскому Союзу и коммунизму. Эта «ностальгия» (на деле не такая масштабная, как хотели бы ее себе представить постсоветские руководители России) действительно существует почти два десятилетия, причем во всех странах на постсоветском пространстве.

Первоначально даже эмблематика постсоветского времени (например, в атрибутах военной формы) отличалась кричащим эклектизмом: советские символы пятиконечной звезды, серпа и молота сочетались с изображением монархической короны, двуглавого орла и православного креста. Но и в дальнейшем подобная контаминация советского и несоветского продолжала сохраняться: Красное знамя Российской Армии совмещалось с официальным триколором; советский гимн на музыку А. Александрова (со словами, в третий раз переписанными С. Михалковым) соседствовал с имперским гербом и т.д. Даже форма передачи верховной власти «преемнику» (Ельцин – Путину, Путин – Медведеву, Медведев – Путину) представляет собой парадоксально-эклектический симбиоз наследственной монархии и советского номенклатурного «назначенства», векового самодержавия в одеждах современной европейской демократии (бюрократии).

Культурная память масс о «советском» идеализировала не советскую повседневность (очереди, дефицит товаров и их низкое качество, протекционизм, произвол и пр.), а советские идеологические клише («дружба народов», «всеобщее образование», «бесплатное медобслуживание», «большая наука», обеспеченная бюджетным финансированием, политическая стабильность, коллективная ответственность, государственный патернализм в отношении своих граждан и т.п.). На фоне хозяйственных и социокультурных потрясений постсоветского времени советская жизнь нередко представлялась организованной и благополучной, стабильной и беспроблемной.

Ностальгическое отношение к советскому, само по себе, тоже не было однородным. Спектр «оправдания советизма» дифференцировался очень контрастно – от апологетики сталинизма в его самых одиозных и идеализированных формах до различных «оттепельных» или «перестроечных» оттенков обновленного социализма, «социализма с человеческим лицом». Обращенность общественного взгляда, призванного оценивать гипотетическое будущее, назад, в недавнее или отдаленное историческое прошлое, трактуемое крайне дифференцированно (поздний сталинизм послевоенного времени, «оттепель», брежневский «застой», горбачевская «перестройка»), свидетельствовала о неуверенности в будущем, о том, что «постсоветское» представлялось значительной массе людей настолько неопределенным, что ассоциировалось скорее с «позднесоветским» (в различных его версиях), нежели с «послесоветским».

Между тем, *апология советизма* была и остается характерной лишь для части населения России. Для другой части российского общества свойственно более или менее резкое *неприятие советского опыта* (что было характерно и для «перестроечного» времени). Еще одна часть россиян остается индифферентной к культурно-политическим рефлексиям недавнего прошлого и последовательно аполитичной. Для этой части населения постсоветская российская культура как целое вообще не принципиальна: она «рассыпана» на мозаику различных субкультур, мало стыкующихся между собой.

Постсоветская Россия оказалась внутренне расколотой в социально-политическом, этнокультурном, психологическом и др. отношениях, а потому неподвластной какой-то одной культурно-политической стратегии. Обострение национальных проблем, связанных с распадом СССР и наплывом в Россию выходцев с Кавказа и Средней Азии, вылилось в «парад суверенитетов» и лозунги сепаратизма, а затем привело к двум кавказским войнам, «разгулу» национализма и ксенофобии, бандитизма и терроризма, рейдерских захватов и заказных судов.

В годы первого президентства В.В. Путина – под предлогом предотвращения распада Российской Федерации – стала интенсивно укрепляться «властная вертикаль», со всеми вытекающими отсюда последствиями – централизма и авторитаризма. С этой целью стали внедряться и насаждаться «советские» традиции, призванные сплотить страну: идейно-политическая и хозяйственная монополия правящей партии «Единая Россия» (аналога КПСС) и всевластие спецслужб; апология «чекизма» (от названия ЧК – первого советского репрессивного органа); концепция «управляемой демократии» (контаминация видимости демократии и централизованного контроля, – наподобие советского «демократического централизма»); культурно-идеологические акции прокремлевских молодежных движений («Идущие вместе», «Наши», «Молодая гвардия», «Россия молодая», «Сталь» и т.п.), например, по публичному уничтожению сочинений русских постмодернистов (В. Ерофеева, В. Сорокина, В. Пелевина, Э. Лимонова и др.) – под флагом идейной борьбы с порнографией – или дискредитации правозащитников и диссидентов (Л. Алексеевой, Л. Пономарева, А. Подрабинека и др.); силовой разгон ОМОНом митингов «внесистемной оппозиции» («Другой России», «Левого фронта» и др.) и демонстраций протеста и т.п.

Впрочем, всё это далеко от подражания «советскому» и самого советского. Это – так сказать, игра с «советским», подчас травестийная, эпатажная, карнавальная. В этом же ряду – аналогичные акции процерковных православных активистов «Радонеж», «Союз Православных Хоругвеносцев», «Союз православных граждан», включая одиозного Дмитрия Цорионова (Энтео). Это уже игра с религиозной архаикой и вековым мракобесием [*6*, 51-54], своего рода карнавализация православия. Вообще постсоветская культура переполнена игровыми симулякрами, «фейковыми» персонажами и различного рода карнавализацией, что свидетельствует о ее ценностно-смысловой зыбкости, неустойчивости.

Социокультурная ситуация в России конца XX – начала XXI в. характеризуется явной размытостью культурной и цивилизационной идентичности. В современной культуре парадоксальным образом сопряжены несоединимые принципы и ценностные ориентации: коллективизм и индивидуализм, резкая политизированность и демонстративная аполитичность, антизападнические, изоляционистские настроения и стремление воссоединиться с «мировой цивилизацией», секуляризация и десекуляризация различных сфер жизни и культуры, государствоцентризм, «державничество» и анархическая свобода, независимость стихийных масс от партийно-государственной ангажированности, экзальтированная религиозность и карнавализованные кощунства, направленные против официальной церкви, покровительствуемой светской властью...

Поэтому для постсоветской культуры столь характерны резкие «колебания» цивилизационного маятника: от утопии возрождения СССР до прогнозов скорого распада Российской Федерации на отдельные регионы; от неофашистского РНЕ («Русского Национального Единства») и

заместившего его ДПНИ («Движения Против Незаконной Иммиграции») до правящей «Единой России», копирующей приемы и методы монополизма у КПСС; от неоправославной теократии до неоязычества, пышно расцветшего на месте мировых религий; от национал-большевизма Э. Лимонова до возрождения в России монархии; от национализации и тотального огосударствления экономики и культуры до всеобщей приватизации, включая силовой передел собственности и т. п. Все эти противоречивые процессы в совокупности демонстрируют собой характерные примеры культуры постмодерна, развивающейся в условиях постсоветского цивилизационного кризиса и хаотизации всей общественной и культурной жизни.

Смешение стилей и норм, мировоззренческих принципов и эстетических установок, резкий конфликт интерпретаций в трактовке одних и тех же явлений – все это характерные признаки *социокультурной диффузии*, *смысловой неопределенности*, налагающие свою печать на все явления и процессы современности. Сосуществование и взаимопроникновение в общественно-политической и социокультурной жизни России «закрытых» и «открытых» явлений, прототалитарных и антитоталитарных сил, советских и антисоветских (а также просто несоветских) традиций, различных этно-национальных и космополитических установок, в принципе не способных к диалогу друг с другом, но при этом взаимно уравновешивающих свое влияние на ситуацию, свидетельствует об амбивалентности сложившейся культуры, которая имеет тенденцию развиваться как «*вперед*», от тоталитаризма к демократии, так и «*назад*», от условной демократии к новому тоталитаризму, но под другим идейным знаменем.

Если взглянуть на картину современных российских СМИ, – контрасты бросятся в глаза: проправительственная «Российская газета» исключает оппозиционную «Новую газету»; коммунистические «Правда» и «Советская Россия» противостоят либеральному «Коммерсанту» и национал-патриотическому «Завтра». Благонамеренная «Комсомольская правда» (уже не имеющая ничего общего с бывшим органом ЦК ВЛКСМ советского времени) соревнуется по читабельности и популизму с критически настроенным «МК» («Московским комсомольцем»). Соперничают в поиске сенсаций и скандалов многочисленные таблоиды («Твой день», «Жизнь», «Экспресс-газета» и др.). С официозными 1-м и 2-м телеканалами полемизируют «Дождь», RTVI и РБК. Информация «Радио России» принципиально отлична от «Эха Москвы». Российский Интернет (Рунет) переполнен противоречивыми мнениями и оценками, нередко взаимно непримиримыми и оппозиционными системе. Но законодательный «пакет Яровой» явно изменит соотношений сил и в интернете.

Противоречивый *плюрализм* современной постсоветской культуры, складывающийся в явно «мозаичную» картину, порожден, с одной стороны, *конвергенцией* противоположных тенденций (т. е. *синтезом противоречий*), а, с другой, – взаимной *селекцией* (т.е. жестким *размежеванием*) не совместимых между собой культур и цивилизаций, культурных форм и процессов, идей и образов, что неизбежно осложняет многообразие отношений взаимной *нетерпимостью* соревнующихся сил и *вседозволенностью* средств в борьбе друг с другом за собственную победу, гегемонию, если не монополию и диктатуру.

Складывающийся в постсоветской культуре механизм подспудной переоценки ценностей: превращение серьезного и страшного в смешное, высокого – в низкое, этического и политического – в эстетическое, научно-теоретического – в эзотерическое или мистическое, идеологического – в развлекательное или утилитарно-прагматическое и т. д. выполняет не кодирующую, а дезавуирующую, деструктивную функцию, также входящую в состав исторической миссии посттоталитарной эпохи, – разрушения тоталитарной парадигмы через ее карнавализацию.

Современная русская культура рубежа XX – XXI вв. оказывается одновременно включенной в рыночные механизмы (но трактуемые очень архаично, примитивно, варварски) и в процесс посттоталитарной стагнации; она насквозь монополизирована, ориентирована на государственный патернализм и в то же время пронизана конкурентной борьбой «на выживание»; она презирает «массовую культуру» (особенно западную) и жаждет сама стать столь же массовой, но без конкурентов (засилье развлекательных телепередач); она соприкасается с теневой экономикой,

криминальной средой и в то же время открыто лоббируется правоохранительными органами, военно-промышленным комплексом, олигархами и правительством, правящими политическими партиями и движениями, губернаторами и депутатами. Борьба с коррупцией фактически сопровождается ее усовершенствованием, трансформацией ее форм и средств через опосредованность культурой.

Границы между *искусственным* и *естественным* стремительно размываются; культурная предметность легко переходит в социальную среду, и детективный сюжет (телесериала или книги «для чтения в транспорте») органично размещается в самой действительности как некая «общая канва» исторических и житейских событий. Неслучайно многие акции актуального искусства (постмодернистского концептуализма) в современной России трактуются властями не как *художественный жест*, но как опасный для государства *поступок*, даже *политическое преступление*. Так, организованная А. Ерофеевым и Ю. Самодуровым выставка «Осторожно, религия!» вылилась в уголовно-политический судебный процесс, мотивированный оскорблением чувств верующих. Политическим скандалом каждый раз оборачивались выставки (галерея М. Гельмана) соц-артовских фотомонтажей группы «Синие носы» (В. Мизина и А. Шабурова); уличные перформансы и флэшмобы («монстрации», акции арт-группы «Война», эпатажные выходки Pussy Riots), интерпретируемые как злостное хулиганство, религиозное кощунство или нарушение общественного порядка [*6*, 7-56]. Наконец – рискованные, деструктивные эксперименты над собой и своим телом художника П. Павленского…

И эти – неизбежно провокационные – произведения российских акционистов-постмодернистов, будучи интерпретированы в различных смысловых контекстах, действительно, могут приобрести чрезвычайно многозначный и противоречивый подтекст, в том числе и социально-политический, не переставая при этом быть явлением актуального искусства, со своими художественными и эстетическими особенностями. Однако, придавая акционизму однозначно политический смысл, интерпретаторы явно обедняют его культурное значение. А изымая эти произведения из контекста постсоветской культуры (запрещая, осуждая, уничтожая и т.п.), законодатели тем самым акцентируют внимание общества лишь на какой-то один, одиозный (по преимуществу политический) смысл, искажая изначально многозначный художественный замысел создателей и, таким образом, опять обедняют современную культуру. При этом постсоветская культура, вольно или невольно, превращается, волей интерпретаторов, как бы в культуру «советскую» (квази-советскую). Происходит своего рода «цивилизационный откат» под знаменем сохранения советской цивилизационной идентичности (которая не может быть «сохранена», поскольку ее уже не существует, и не может быть «возрождена», поскольку это невозможно в новых исторических, социокультурных и политических условиях).

Между тем, постсоветская культура России – это парадоксальная *модификация позднесоветских структур и отношений*, вызванная их распадом и адаптацией к меняющемуся мировому контексту; это – *превращенная форма тоталитаризма* в контексте посттоталитарного развития; наконец, это – плод противоестественного «скрещивания» тоталитаризма с политической демократией и либерализмом, социалистического «планового хозяйства» с рыночными отношениями и криминалом, игра политической цензуры с «гласностью» и деланной «сенсационностью», – своего рода феномен *полутоталитарности*.

Вообще, «постсоветскость» – это социокультурный проект эпохи постмодерна, функционирование которого связано с подчинением тоталитарно-коммунистических атрибутов – демократическим принципам и тенденциям, а либеральных и консервативных институтов, ценностей и норм – тоталитарным механизмам. Господствующей тенденцией постсоветского периода стала маргинализация действующей парадигмы – по отношению к прежней, исключающая простой возврат к прошлому или заимствование готовых образцов извне. Отсюда – непредсказуемость многих тенденций постсоветской культуры и кризис постсоветской цивилизационной идентичности, наблюдаемые сегодня [*11*, 25-30].

3. Динамика российской цивилизационной идентичности

По степени динамичности в XX в. российская цивилизация, пожалуй, не имеет равных в мире. Лишь в какой-то мере с ней сопоставимы Германия, Италия и Китай, т.е. те страны, где, так или иначе, исподволь формировался тоталитаризм, т.е. система коллективной идентичности, предполагающая резкую смену всех качественных и количественных параметров цивилизационного развития в сторону монолитной сплоченности.

В самом деле, в течение XX в. в России по меньшей мере четырежды поменялся политический строй (после 1905; после февраля 1917; после октября 1917; после 1991 – 1993 гг.). Фактически же политический строй в России изменился даже 10 раз (кроме упомянутых дат, в 1922 г. – нэп и возрождение рыночной экономики; в 1929 – «Великий перелом» и установление сталинской диктатуры; в 1953 – 1956 – «Оттепель» и низвержение «культа личности» Сталина под знаком демократизации всей общественной и культурной жизни в СССР; в 1965 – 1968 – «Застой» и поворот к неосталинизму и авторитаризму; в 1985 – 1986 – «перестройка» и начало либерализации советского строя; наконец, в 2000 г. – новый поворот к авторитаризму и укрепление «вертикали власти». Если обобщить эти наблюдения над цивилизационной динамикой России в XX в., складывается ощущение, что состояние *цивилизационной неопределенности* становится для России в минувшем столетии основополагающим, интенсивно нарастающим и ускоряющимся.

Стоит при этом подчеркнуть, что российская цивилизация на протяжении прошлого века пережила: 2 революции (а если считать, что революция 1905 – 1907 гг., Февральская и Октябрьская – это три разные революции, – то фактически 4 революции); 2 мировые войны (представлявшие собой «столкновение цивилизаций») и страшную Гражданскую войну; коллективизацию, индустриализацию и Большой террор – вместе со всеми предшествующими и последующими аналогами (представлявшие собой демографические потрясения, повлекшие миллионы жертв), а также 4 волны массовой эмиграции (5-я пришлась уже на XXI в.), свидетельствовавшие о цивилизационном надломе и расколе. Речь при этом не идет о таких конфликтах, как корейская, вьетнамская и афганская локальные войны, 1-я и 2-я чеченские войны, которые, сами по себе, были тоже политическими потрясениями для страны, ввязавшейся по разным причинам в них.

Вся сумма цивилизационных сдвигов, произошедших в истории России XX в., создает впечатление беспримерной хаотизации цивилизационного порядка и демонстрирует, по А.С. Ахиезеру, высокую степень его дезорганизации [*12*, 782]. Невольно напрашивается вывод, логично вытекающий из его концепции «критики исторического опыта» России, о катастрофической *слабости медиативных механизмов* русской культуры, неспособных удержать стабильность цивилизационного «ядра» («срединной культуры») и о *преобладании инверсионных сил*, снова и снова вызывающих раскол цивилизации и ее затяжной кризис[*12*, 859-861, 870-872, 876-877]. Можно упомянуть и ряд второстепенных факторов, препятствующих развитию модернизационных процессов в России – равнинный ландшафт, засилье традиционной культуры с сильными элементами архаики, «взаимоупор» цивилизационных противоречий, провоцирующий инерционность исторической деятельности, высокую адаптивность цивилизационной системы к любым историческим изменениям; политическую пассивность и конформизм основной массы населения и т.п.

Однако всё это мало что добавляет к названной выше негативной характеристике цивилизационной идентичности России в XX веке.

Принципиально новый свет на цивилизационную динамику России проливает *архитектонический взгляд* на историю и современное состояние российской цивилизации [*13*, 542-558]. Своеобразие этого подхода состоит в констатации простого принципа: ни одно изменение цивилизационной системы исторически невозможно, если ему не предшествуют какие-либо предпосылки на предшествующей стадии цивилизационного развития. Иными словами, цивилизационная динамика в большинстве случаев не может быть спонтанной и неожиданной; она, как правило, запрограммирована в предшествующей истории данной цивилизации и опирается на

систему *констант* [*14*], представляющих собой концептосферу культуры, – по выражению акад. Ю.С. Степанова, «тонкую пленку цивилизации» [*15*]. Акад. Д.С. Лихачев считал концептосферу «алгебраическим выражением» культурного опыта человека, национальной культуры [*16*, 142-143, 148]. Цивилизация развивается в границах «смыслового коридора», заданного, в конечном счете, ее исторически сложившейся системой геополитических координат и ключевых концептов (смысловых «констант», цивилизационных «устоев»).

Если взглянуть на российскую цивилизацию как на архитектоническое целое, мы увидим, что в своем историческом развитии она реализует послойное суммирование цивилизационных парадигм; при этом наблюдается определенная логика исторической преемственности цивилизационных пластов, связанных между собой единым смысловым «стержнем» («цивилизационной доминантой»). Первым, кто увидел в истории российской цивилизации, при всех ее противоречиях, при всей ее дискретности («пять разных Россий» в одной), строго последовательную *цивилизационную доминанту*, был Н. Бердяев [*17*].

В своей поистине гениальной книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) русскому философу удалось показать, что, несмотря на «прерывность и изменение типа цивилизации» [*17*, 7], Россия реализовала свою цивилизационную идентичность на протяжении веков «под символикой мессианской идеи». «Искание царства, истинного царства, характерно для русского народа на протяжении всей его истории» [*17*, 9]. Национально-религиозное и государственно-политическое избранничество России одинаково реализовалось и в XVI, и в XX веке – совершенно независимо от того, было ли это Московское царство, называвшее себя «Третьим Римом», или Советская Россия, связывавшая свою судьбу с «Третьим Интернационалом» («на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима» [*17*, 118]); независимо от того, было ли это «исповеданием истинной, православной веры» или «исповеданием ортодоксально-коммунистической веры» [*17*, 9]. Налицо – изоморфизм далеко отстоящих друг от друга цивилизационных пластов.

Истоки «русского коммунизма» – не в ортодоксальном западном марксизме, а в Московском царстве XVI века. «Московское православное царство было тоталитарным государством» [*17*, 10]. «Русское коммунистическое государство есть единственный сейчас в мире тип тоталитарного государства, основанного на диктатуре миросозерцания, на ортодоксальной доктрине, обязательной для всего народа. Коммунизм в России принял форму крайнего этатизма, охватывающего железными тисками жизнь огромной страны, и это, к сожалению, вполне согласно со старыми традициями русской государственности. <…> Тоталитарность, требование целостной веры, как основы царства, соответствует глубоким религиозно-социальным инстинктам народа. Советское коммунистическое царство имеет большое сходство по своей духовной конструкции с московским православным царством» [*17*, 117].

Цивилизационная доминанта России, начиная, по крайней мере, с доктрины Иосифа Волоцкого, отстаивавшего незыблемый альянс церкви и государства, духовной и светской власти, – это *тоталитарность*, представленная в различных политических, социокультурных и религиозных версиях (включая «уваровскую» триаду: «*Православие – Самодержавие – Народность*» и ее советскую версию: «*Коммунистическая идейность – Партийность – Народность*»). Цивилизационная динамика России с XVI в. складывается как последовательность *пред*-тоталитарного, тоталитарного (включающего *про*-тоталитарное и *анти*-тоталитарное начала) и *пост*-тоталитарного этапов / уровней, следующих друг за другом и надстраивающихся друг над другом – в качестве многоступенчатой пирамиды преемственных смыслов [*18*, 276-283; 320-340].

Длительный *предтоталитарный* этап цивилизационного развития России включает пласты Московского царства, Петровских и послепетровских преобразований, Петербургской имперской государственности и ее революционного кризиса, пришедшегося на Серебряный век. На протяжении более 4-х веков в цивилизационной истории России формировались различные *предпосылки* будущего тоталитаризма, в том числе *самодержавие* как воплощение ничем не ограниченного деспотизма и властного произвола, *православие* как единственно правильная и не

подлежащая критической рефлексии вера и *народность* как аморфный и пассивный субстрат абсолютной политической и духовной власти. В этом же контексте выращивался и *революционный антипод* государственной триады, апеллирующий к социальному равенству, политическому насилию (включая террор), анархизму и духовному нигилизму. В совокупности эти взаимно альтернативные тенденции образовывали «гремучую смесь» тоталитарной идеологии и тоталитарной политики, властной вертикали и народолюбия, – актуальную до сих пор.

Тоталитарный этап, охватывающий советскую историю (от ее зарождения до конца) складывается из пластов раннесоветского (революционного) развития (1920-е годы), сталинской эпохи (1929 – 1953), «оттепели» (1950-х – 60-х годов), позднесоветского периода (1970-е годы и первая половина 80-х гг.) и «перестройки», т.е. кризиса «советскости» (1986 – 1991 гг.). В своей совокупности эти пласты становящегося, радикального, умеренного и слабого тоталитаризма, а также его агонии и «заката» создали иерархическое целое советской цивилизации, соединившей этатизм и анархизм, идеократию и конформизм, апологию насилия и пассивность, исторический оптимизм и бездумный коллективизм. На каждом новом уровне предшествующие пласты цивилизации поглощались новым содержанием и перестраивались в новом историческом контексте, приспосабливаясь к критериям актуальной политической реальности. Эта гибкость частей в рамках структурного целого придавали архитектонике советской цивилизации черты монолитности и стабильности.

Составной частью тоталитарного этапа российской цивилизации является и оппозиционное советской цивилизации Русское Зарубежье, пронизанное как *про*-тоталитарными, так и *анти*-тоталитарными идеями и настроениями. Вместе с различными этапами советского тоталитаризма фазы трансформации русской эмиграции («*вне*-советского») составляли разные версии цивилизационного «взаимоупора» [*19*, 252], наблюдаемого еще в ранней Византии, а затем и в Древней Руси.

В самом таком противостоянии (на разных этапах российской цивилизационной истории) моделей тоталитаризма и альтернативных ему путей цивилизационного развития заключалась расширительная трактовка российской (и советской) цивилизационной идентичности, не исключающая ее вариативности и взаимно допустимой интеграции – тоталитарного и антитоталитарного: монархизма и революционности, архаики и демократии, «советского» и «*вне*-советского» (например, в случае сменовеховства или евразийства), официозного и оппозиционного. Несомненно, что вне взаимной «парности» «советского» и «внесоветского», их постоянной полемики друг с другом, их конфронтации – понять и то, и другое – невозможно. Сюда же относится и «взаимоупор» советского официоза и различных версий «внутренней эмиграции» (от оппозиции до диссидентства и андеграунда). «*Взаимоупор*» – это формула российской *бинарности* (структурной составляющей цивилизационной идентичности России).

Посттоталитарный (постсоветский) этап российской цивилизации сегодня включает в себя две ступени «изживания» / «возрождения» тоталитаризма – ельцинский и путинский этапы, различно рефлексирующие как досоветский, так и советский цивилизационный опыт, трактуемый как *фундамент постсоветского* и основа будущего цивилизационного развития России. Но эти два этапа – не только ступени постсоветской эволюции, но и новое воплощение бинарности – две взаимодополнительные и взаимополемические грани «постсоветского». Подобным же образом сопрягались и другие слои российской цивилизационной архитектоники: Серебряный век – революция; революционный период – сталинская эпоха; сталинская эпоха – «оттепель»; оттепель – «застой»; «застой» – «перестройка»…

Противоречия смежных эпох, например, ключевое для советской цивилизации как целого соотношение сталинской эпохи и «оттепели» (актуальное вплоть до настоящего времени), в истории России не преодолеваются в результате выработки новых стратегий, «снимающих» противоречия или разрешающих острые проблемы того или иного исторического этапа. Они суммируются и включаются в свернутом виде в содержание последнего по времени этапа ци-

вилизационного развития. В результате противоречия накапливаются, но не разрешаются; зато представляются не столь острыми, не столь актуальными, не столь значимыми, стабилизируясь как общецивилизационный «фон».

Своеобразие этой архитектоники состоит в том, что бинарные структуры, в которые складываются ступени цивилизации, не порождают *медиативных механизмов*, облегчающих переход от одного состояния цивилизации – к другому, во многом отличному или даже противоположному [*12*, 74-77]. Напротив, *инверсионные механизмы*, возникающие во взаимодействии между сопряженными между собой цивилизационными пластами (историческими этапами), создают «разрывы» в развитии цивилизации (т.е. прерывистость, дискретность) [*20*, 261-265] и сообщают цивилизационной идентичности *колебательный характер*, делая ее неспособной выполнять *интегративную функцию* в обществе, точнее – расширяя полосу интеграции до неразличения альтернативных тенденций. В этом смысле А. Ахиезер писал об «исторической слабости культурных интеграторов» в России [*12*, 730].

Наличие такой «широкой» цивилизационной доминанты определяет российскую (и советскую) цивилизационную идентичность, ее относительную константность и стабильность. Сама устойчивость архитектоники российской цивилизации держится на этой (во многом амбивалентной) доминанте. Что же касается цивилизационной динамики России, столь напряженной и бурной в XX столетии, а, возможно, и в XXI веке, – то она определяется не только подобной доминантой, но и высокой адаптивностью сменяющих друг друга цивилизационных слоев, различно представляющих относительно неизменную цивилизационную доминанту в резко меняющихся исторических и социальных условиях.

Очевидно принципиальное различие и относительное сходство авторитаризма Ивана Грозного и Петра Великого, Николая I и Александра III, Ленина и Сталина, в правление которых тоталитарность российской цивилизации поворачивалась разными, но во многом похожими гранями. Однако и в более сложных случаях сопоставительного анализа цивилизационных слоев советского общества – налицо как сохранение тоталитарной идентичности, так и существенная корректировка ее политических и культурных проявлений: более жесткая в условиях Гражданской войны и Большого террора и более мягкая в период нэпа и «оттепели»; более креативная в процессе революционного подъема (в начале и в конце советской истории) и более вялая в периоды «застоя», цивилизационного спада (конец сталинской эпохи, позднесоветский период).

Точка зрения, с которой надлежит осмыслять российский XX век как целое – в единстве его константных и переменных характеристик – заключительная в истории цивилизации, – в данном случае – посттоталитарная, постсоветская. С этой точки цивилизационного развития становятся особенно очевидными подъемы и спады в развитии цивилизации. Кульминацией в многовековом развитии российской цивилизации, с этой точки зрения, является *советская цивилизация*, сосредоточившая в себе все специфические особенности российской истории и цивилизационного развития России, воплотившая в себе с исключительной силой «смысл русского коммунизма», феномен тоталитарности. В свою очередь, кульминацией, концентрированным средоточием и «ядром» советской цивилизационной идентичности была и остается сталинская эпоха, ставшая классическим воплощением советского тоталитаризма. Предшествующая ей, революционная эпоха и последующие периоды деконструкции сталинизма, или десталинизации, представляли собой, по сравнению со сталинской эпохой, фазы цивилизационного становления и «размывания» классической парадигмы советского тоталитаризма.

Маргинальными областями по отношению к классике «советского» (где его специфика размыта и «разрежена») являются области *предсоветского* (в XIX и начале XX вв.), *внесоветского* (эмигрантского или диссидентского) и *постсоветского* (в рамках еще советской «перестройки» или уже подлинно постсоветских периодов наиновейшей российской истории («ельцинского» и «путинского» изводов).

Внесоветское присутствует в советской цивилизации как соположенное ей извне («Русское Зарубежье», «внешняя» эмиграция) или включенное в «советское» изнутри как его «изнаночная сторона» («внутренняя» эмиграция, инакомыслие, правозащитная активность, андеграунд). При этом «внесоветское» органически связано с «советским» через отталкивание от него или дополнение ему, через противопоставление или сополагание советизму. Все это – *дополнительные* (по отношению к «советскому») и *маргинальные* (по отношению к магистральному вектору цивилизационного развития) составляющие российской цивилизации, во многом неотделимые от нее и даже непосредственно вытекающие из российской цивилизационной идентичности.

Предсоветское представляет собой процесс постепенного становления, складывания «советского» как цивилизационной идентичности России XX в., предпосылки которой возникли задолго до формирования самой советской цивилизации. Собственно, все установки советской власти и большевистской партии по селекции дооктябрьской истории и отбору цивилизационного наследия дореволюционной России (этатизм и государственный централизм, авторитаризм политической власти, вероподобная идеологизация, эстафета революционных поколений, абстрактное «народолюбие» и конкретный популизм) представляют собой последовательное и целенаправленное конструирование «советского» – до советской власти, «революционного» – до революции и «партийности» – до возникновения каких-либо партий в России.

Постсоветское представляет собой процесс кризиса и разложения «советского», начиная с «оттепели». Сама «оттепель», различные фазы «застоя» и «перестройка» представляют собой неудачные или малоудачные попытки реформировать «советское», наделить его гуманистическим и демократическим содержанием («социализм с человеческим лицом»), что в конечном счете доказало нереформируемость советской цивилизации, ее монолитность и консервативность (при всем ее исходном радикализме). «Перестройка» – это агония «советского». Постсоветский период – послесловие к «советскому». Ностальгия по «советскому» – это культурная память о советской эпохе, цивилизационный «дрейф» «советского» за его собственными пределами; своего рода «свет погасшей звезды» или тень былого величия СССР как сверхдержавы.

Дальнейшие перспективы цивилизационной динамики России в XXI в. связаны с постепенной деконструкцией советской цивилизации и ее постсоветских рецидивов и симулякров, а, следовательно, – с размыванием и последующим «снятием» российской цивилизационной идентичности. По-видимому, в дальнейшем произойдет постепенное вытеснение элементов «советского» и «постсоветского» значимыми компонентами других цивилизационных идентичностей – Запада и Востока.

Здесь шансы «прививки» общеевропейской идентичности в России выше, чем американской; китайской – больше, чем японской или корейской; исламизация России, очевидно, исключена, несмотря на всю значимость для России и многих ее регионов тюркского этнокультурного фактора, несмотря на известную кавказскую, а затем и среднеазиатскую пассионарность. Еще в меньшей степени можно предполагать определяющее влияние на российскую цивилизационную идентичность финно-угорского фактора, также очень значительного в России, но вялого и пассивного. Однако в совокупности все эти культурно-цивилизационные идентичности – внешние по отношению к России или внутренние – составляют мощный цивилизационный «фон», в контексте которого российская цивилизационная идентичность осуществляет свой исторический «дрейф».

«*Цивилизационный дрейф*» – это необычное понятие я вынес в заглавие своей статьи. «Дрейфом» называется обычно непроизвольное перемещение движущегося объекта под влиянием непредсказуемых внешних воздействий. Цивилизационный процесс в мировой истории редко бывает «непроизвольным»; как правило, он складывается в результате целого ряда системно согласованных факторов, определяющих его динамику. В истории Руси – России – Советского Союза неоднократно возникали периоды инерционного движения цивилизации в условиях исторической аморфности и стихийности. Русь языческая; древнерусская удельная междоусобица;

Русь во время монгольского нашествия; Смутное время и «Бунташный век» в истории Московского царства; эра «дворцовых переворотов» в XVIII веке… В XX веке и период Гражданской войны, и раскулачивание, и Большой террор, и послевоенное сталинское семилетие, и период брежневского «застоя» – все это примеры цивилизационного дрейфа, во время которого множество случайных и спонтанных факторов влияет на вялое течение цивилизации. Постсоветская история вновь направляет Россию в состояние цивилизационного дрейфа, что представляет для российской цивилизации огромные риски.

Можно предполагать, что *всемирная отзывчивость* российской цивилизации, о которой с большим пафосом говорил Достоевский в речи о Пушкине [*10*, 145], может обернуться – в ходе цивилизационного дрейфа – *всемирной зависимостью*, т.е. окончательной утратой цивилизационной идентичности Россией, а значит, постепенной элиминацией самой российской цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кондаков И.В., Соколов К.Б., Хренов Н.А.* Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: Культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. М.: Прогресс-Традиция, 2011. 1024 с.
2. *Россия* как цивилизация: устойчивое и изменчивое. – Отв. ред. И.Г. Яковенко. М.: Наука, 2007. 685 с.
3. *Национальная* идентичность в русской культуре / Под ред. С. Франклина и Э. Уиллис. М.: РОССПЭН, 2014. 254 с.
4. *Пути* российского посткоммунизма: Очерки / Под ред. М. Липман и А. Рябова; Моск. Центр Карнеги. М.: Изд-во Р. Элинина, 2007. 307 с.
5. *Чешков М.А.* Глобальный контекст постсоветской России. Очерки теории и методологии мироцелостности. М.: Моск. обществ.науч. фонд; Издат. центр научных и учебных программ, 1999. 300 с.
6. *Яковенко И.Г.* Россия и модернизация в 1990-е годы и последующий период: социально-культурное измерение. М.: Новые Знания, 2014. 320 с.
7. *Гудков Л.Д.* Негативная идентичность. Статьи 1997 – 2002. М.: НЛО, 2004. 811 с.
8. *Дубин Б.В.* Россия нулевых: политическая культура – историческая память – повседневная жизнь. М.: РОССПЭН, 2011. 391 с.
9. *Левада Ю.А.*Время перемен: Предмет и позиция исследователя. М.: НЛО, 2016. 872 с.
10. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя 1880 // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. 518 с.
11. *Кондаков И.В.* Вместо Пушкина. Незавершенный проект: Этюды о русском постмодернизме. М.: МБА, 2011. 383 с.
12. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. 3-е изд. М.: Московский хронограф, 2008. 936 с.
13. *Кондаков И.В.* Архитектоника российской цивилизации // *Он же.* Культурология: История культуры России. М.: Высшая школа; Омега-Л, 2003.616 с.
14. *Степанов Ю.С.* Константы. Словарь русской культуры. 3-е изд. М.: Академический Проект, 2004. 991 с.
15. *Степанов Ю.С.* Концепты. Тонкая пленка цивилизации. М.: Языки славянских культур, 2007. 248 с.
16. *Лихачев Д.С.* Концептосфера русского языка // *Он же.* Очерки по философии художественного творчества. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ, 1996.160 с.
17. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 222 с.
18. *Кондаков И.В.* Культура России. Краткий очерк истории и теории. 4-е изд. М.: КДУ, 2008. 360 с.
19. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997. 343 с.
20. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис: Прогресс, 1992. 272 с.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

Л.К. Круглова

ИДЕЯ ЧЕЛОВЕКОТВОРЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ КУЛЬТУРЫ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Прежде чем ответить на вопрос о том, для чего нужна культурология, то есть наука о культуре, и нужна ли она вообще, надо ответить на вопрос, для чего нужна культура. Ведь если культура – это приятная, но вовсе не обязательная добавка ко всему тому, без чего в жизни обойтись невозможно, то и на культурологию можно смотреть как на нечто, быть может, и желательное, но не обязательное. Если же выясняется, что культура выполняет по отношению к человеку и обществу жизнеобеспечивающие функции, то становится совершенно ясным, что жизненно необходима и культурология как наука о культуре. Здесь, правда, возможно возражение, смысл которого в том, что культура существует столько, сколько существует человечество, а культурология появилась недавно, и не означает ли это, что культура может прекрасно выполнять свои функции и без культурологии. Прояснить эту ситуацию можно с помощью простой аналогии, показывающей, как определяется потребность в научных знаниях вообще. Так, например, изготовить глиняный горшок можно, действительно, только на основе эмпирических знаний и навыков, без применения теоретических знаний, а вот изготовить и запустить в космос ракету без применения научных знаний невозможно. Точно так же с обществом и культурой. Усложнение социальных связей, усложнение условий жизни человека вообще, привело к появлению в 19 веке науки об обществе – социологии, а затем – уже в 20-ом веке – науки о культуре – культурологии.

Однако, если статус социологии к настоящему времени считается достаточно высоким, и необходимость этой науки не вызывает сомнений, то о культурологии этого сказать нельзя. И причиной этому является, в первую очередь, непрояснённость тех вопросов, о которых речь шла выше – т.е. вопросов о функциях культуры и, следовательно, культурологии.

Представляется, что ответы на них имеются в том корпусе идей, который уже накоплен к настоящему времени культурологией. Одна из них – широко известная и всеми принимаемая формула – «человек есть творец и творение культуры». Первая часть этой формулы есть констатация факта, известного ещё со времен Д. Вико, что всё, что называется культурой, сделано человеком, в отличие от того, что сотворено природой. Это самый общий ответ на вопрос о том, что есть культура. А вторая часть формулы – это ответ на вопрос, для чего человек создает культуру. Он создает её для себя, без культуры он не может существовать, культура дает ему жилище, одежду, знания, умения, правила поведения, цели, идеалы и тем самым творит его именно как человека, в отличие от животного, руководствующегося, а точнее сказать, – руководимого – в своей жизни инстинктами. Человек – тоже животное, но его специфика как биологического существа заключается в том, что его физическое существование в природной среде невозможно без создания искусственной среды, т.е. культуры, а в процессе её создания и освоения того, что создано ранее он и становится человеком. Так происходит и в процессе филогенеза, и в процессе онтогенеза.

Таким образом, главная функция культуры – человекотворческая. Из неё «вырастают» все остальные функции культуры. Важнейшая из них – социальная. Поскольку общество – это не

что иное как люди, связанные между собой исторически определенными отношениями, человекотворческая функция культуры оказывается одновременно и социотворческой. Именно благодаря культуре, тем знаниям, умениям, навыкам, которые человек получает в процессе создания и освоения культуры, он становится способным жить в обществе, а это означает, что только благодаря культуре возможна жизнь самого общества, его самосохранение и развитие. А если учесть, что общественная форма жизни является единственно приемлемой для человека, поскольку жить в одиночку он не способен, то окажется, что социотворческая функция культуры есть одновременно и человекотворческая, то есть мы опять придём к исходной идее. Здесь важно подчеркнуть, что человекотворческая и социотворческая (или просто социальная) функция культуры являются жизнеобеспечивающими, т.е. такими, без которых невозможна жизнь человека и общества. В последнее время очень настойчиво звучит идея о программирующей функции культуры. Эту тенденцию нужно всячески приветствовать, поскольку вся история культуры и современность показывают, что именно культура в явной или неявной форме задаёт программные цели и задачи развития человека и общества и, используя различные инструменты, добивается их выполнения. Эту функцию также можно назвать жизнеобеспечивающей, поскольку плавание без руля и без ветрил всегда заканчивается катастрофой. К этому можно добавить, что такой же финал является неизбежным и в тех случаях, когда неправильно определены цели или выбраны негодные средства их достижения. Таким образом, есть все основания считать программирующую функцию культуры главной, исходной и с этого начать доказательства жизненной необходимости культуры и, следовательно, культурологии как науки о культуре.

Однако, если мы зададимся вопросом, на основе чего и как культура выполняет свою программирующую функцию, то мы увидим, что это происходит, в первую очередь, за счёт предъявления определённых требований к человеку и культивированию в нем определенных свойств и качеств. Особенно убедительно это показала исследовательская программа «Культура имеет значение». Конечный вывод, сделанный на основе многолетнего изучения связи между состоянием общества и его культурой, заключался в том, что в странах наиболее развитых в экономическом отношении, для базового типа человека характерны три необходимых качества: трудолюбие, стремление к успеху, экономность[1]. Культурной основой, обеспечившей формирование этих качеств, является протестантская этика, поддержанная всеми остальными сферами культуры, с применением разнообразных инструментов культуры. Здесь мы воочию видим «технологию» выполнения определенной социокультурной программы. «Секрет» этой технологии заключается в том, что и для составления программ и для их осуществления необходим определённый тип человека, наделённый определёнными чертами.

Представляется, что в условиях России жизненно необходимым, кроме перечисленных выше, является и такое человеческое качество как патриотизм, т.е. гражданское чувство любви к своей стране – России.

При этом важно подчеркнуть, что патриотизм – это не только чувство любви к своей стране, но и деятельность, направленная на её благо.

Так понимаемый патриотизм способствует объединению всех народов и этносов, населяющих Россию, соответствует их интересам.

Подлинный патриотизм как чувство любви к своей Родине служит и хорошей основой международных отношений, поскольку он помогает понять другого человека, испытывающего чувства любви к своей Родине, к своему народу. В равной степени способствует этому и другая ипостась патриотизма – патриотизм как деятельность, направленная на благо своей страны. Такой патриотизм направлен на увеличение того вклада, который вносит та или иная страна в развитие человечества, и тем самым делает человека участником общемировых процессов.

[1] *Лоуренс Харрисон*: «Почему в одних странах счастье есть, а в других его нет?». http:// newtimes.ru/articles/print/2795, 05.07/2010.

Таким образом, человекотворческая, социотворческая (социальная) и программирующая функции культуры являются жизнеобеспечивающими. При этом не важно, с какой из них начинать доказательство жизненной необходимости культуры и культурологии как науки о культуре. Важно, что содержательным ядром этой «триады» является человекотворческая функция культуры, поскольку именно благодаря ей и через неё осуществляется и социальная, и программирующая функции.

Развитая культура выполняет и целый ряд других функций, например, развивающую, – т.е. развитие природных задатков человека; компенсаторную, – т.е. восполнение средствами культуры природных недостатков за счет развития других свойств и качеств; дефектологическую, – т.е. исправление природных и приобретенных недостатков; евгеническую, – т.е. облагораживание природных инстинктов; наконец, релаксационную, – т.е. удовлетворение потребности в отдыхе и расслаблении. Перечисление можно продолжить. Однако, при этом важно подчеркнуть, что все названные функции есть не что иное, как различные грани человекотворческой функции.

В соответствии с этим можно утверждать, что человекотворческая функция является главной функцией культуры, определяющей её миссию и предназначение. Представляется, что эта идея и должна быть методологической базой культурологии как науки о культуре.

Разумеется, для этого идея человекотворческой функции культуры должна быть не только провозглашена, но и концептуализирована. Для этого необходима, в первую очередь, теоретически проработанная схема структуры сущностных сил человека, культивируемых в процессе выполнения человекотворческой функции культуры. Один из вариантов решения этой проблемы, включающий в себя обоснование эвристической и методологической роли концепта «антропологическая структура культуры», представлен автором этих строк[1].

На базе концептуализированной идеи о человекотворческой функции культуры, прежде всего, возможно кардинальное решение теоретических проблем культурологии как фундаментальной науки, среди них, таких как типология культуры, законы её структуры, функционирования и развития, построение теоретической модели должного состояния культуры, наконец, проблем гуманизма, критерия прогресса в культуре и т.д. и т.п.[2]

В неменьшей степени, чем в решении фундаментальных культурологических проблем, эвристический и методологический потенциал идеи о человекотворческой функции культуры может быть использован и для решения конкретных проблем, например, таких как массовая культура[3], туризм[4], корпоративная культура[5], реклама[6], университетское образование[7] и т.д. и т.п. Целью и результатом анализа будет в этом случае ответ на вопрос, какие человеческие качества формируются в процессе функционирования того или иного социокультурного феномена.

[1] См. об этом: *Круглова Л.К.* Концепт «антропологическая структура культуры»: эвристический и методологический потенциал // Мир культры и культурология. Альманах Научно-образовательного культурологического общества России. СПб., 2012. С. 194-205.

[2] См. об этом: *Круглова Л.К.* Культурология. СПб., 2008; *Круглова Л.К.* Теория культуры. Часть I. Введение в теорию культуры, СПб.: СПбГУВК, 2009; *Круглова Л.К.* Теория культуры. Часть II. Функции и структура культуры, СПб.: СПбГУВК, 2009; *Круглова Л.К.* Теория культуры. Часть III. Цивилизация. Культура. Гуманизм. СПб.: СПбГУВК, 2009.

[3] *Круглова Л.К.* Многоликость массовой культуры и дети // Тинэйджеры в современном социуме: инвариантность и лабиринты: Сборник научных трудов. – СПб.: Астерион, 2014. – 658 с. С.37-42.

[4] *Круглова Л.К.* Человекотворческий потенциал туризма // «Человек познающий, Человек созидающий, Человек верующий.» Сб.ст. Ред. Ю.Н. Солонин (пред. и др. – СПб.: Изд-во СПбГУ. Вестник СПбГУ. 2009. Спец. вып. 618.с.) С. 456-469.

[5] *Круглова Л.К.* Корпоративная культура как вызов современности: методологический аспект / «Философия культуры и культурология: вызовы и ответы». СПб., 2007.

[6] *Круглова Л.К.* Концепт «антропологическая структура культуры»: эвристический и методологический потенциал // Мир культуры и культурология. Альманах Научно-образовательного культурологического общества России. СПб., 2012. С. 194-205.

[7] *Круглова Л.К.* Концепты «идея университета», «миссия университета», «университет в руинах»: культурологический анализ. Часть 1-ая, 2-я, 3-я // Вопросы культурологи. 2016. № 2. С. 62-68; № 3. С. 59-65; № 4. С. 46-52.

Этот же принцип должен быть положен в основу экспертной и проектной деятельности культуролога. Он же может и должен быть теоретико-методологической базой формирования культурной политики и оценки её результатов.[1]

Культурология, достаточно полно использующая методологический и эвристический потенциал идеи о человекотворческой функции культуры, может служить теоретической базой практического решения глобальных проблем современности. Среди них обычно называют такие как кризисное состояние экономики и окружающей человека природной среды, непрекращающиеся локальные войны, терроризм и антропологический кризис, который выражается в неспособности человека адаптироваться к изменяющейся действительности, неспособности решать все названные проблемы. Это обстоятельство заставляет предположить, что антропологический кризис, о котором обычно говорят в последнюю очередь, должен стоять на первом месте в ряду глобальных проблем современности. А поскольку творение человека – это миссия культуры, то становится очевидным, что именно она должна сыграть главенствующую роль в преодолении всех многообразных кризисов и в поиске путей развития человечества[2].

Одним из самых ёмких понятий, характеризующих современную социокультурную ситуацию, является понятие «глобальная культура». Оно имеет, по меньшей мере, три смысловых аспекта: глобальная культура как реальность, глобальная культура как процесс и, наконец, глобальная культура как проект. В этом последнем смысле понятие «глобальная культура» совпадает с понятием «теоретическая модель должного состояния культуры». В её создании, а, следовательно, в проектировании будущего человечества, решающая роль принадлежит культурологии как науке о культуре. Обязательным условием для этого должна стать ориентация культурологии на человека и превращение её из науки о культуре в науку о человеке и культуре[3]. И именно такая, человекоориентированная, культурология может и должна занять достойное место в образовании всех уровней и направлений[4] и в просветительской работе. Таким образом, человекоориентированная культурология становится одновременно и практикоориентированной, а в этом залог востребованности и культурологии и культурологов.

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что культурология, как следует из всего изложенного выше, представляет собой мощный интеллектуальный ресурс глобального значения, и отказываться от его использования, мягко говоря, недальновидно. А именно эта тенденция всё более ощутимо даёт о себе знать в настоящее время, что проявляется в вытеснении культурологии из образовательных программ вузов, сокращении числа диссертационных советов и т.д. и т.п. При этом надо обратить внимание на то, что культурология – это отечественный интеллектуальный ресурс: если сама идея культурологии как науки возникла на Западе, то признание и развитие она получила в нашей стране. Как известно, на Западе в настоящее время существует комплекс знаний под названием «Науки о культуре», но нет единой культурологической науки. Поэтому «сворачивание» культурологии – это не что иное как очередная попытка отказаться от своих достижений и пробавляться импортной продукцией. Противостоять этой тенденции – задача всего культурологического сообщества.

---

[1] См. об этом: *Круглова Л.К.* Антропологический принцип в культурологи как теоретико-методологическая основа культурной политики // Мир культуры и культурология. Альманах Научно-образовательного культурологического общества России. Вып.1. СПб., 2011. С. 241-256.

[2] См. об этом: *Круглова Л.К.* Креативный потенциал культурологи как теоретической основы практического решения глобальных проблем современности // Культурологическая парадигма Вып.1. Познавательные возможности культурологи. – М.: Согласие, 2011. С. 90-103.

[3] См. об этом: *Круглова Л.К.* ПРОЕКТ ГЛОБАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ:PRO ET CONTRA // Семиозис и культура: интеллектуальные практики. Монография. Гл. 2. Сыктывкар, 2013. С. 56-63.

[4] См. об этом: *Круглова Л.К.* Культурология в технических вузах: статус и престиж, теория и практика // Мир культуры и культурология. Альманах Научно-образовательного культурологического общества России. Вып.III. СПб., 2013. С. 288-292.

И.Е. Фадеева

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В СТРУКТУРЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Являясь практической культурологией, педагогическая деятельность направлена, прежде всего, на социализацию и инкультурацию индивида, то есть предполагает работу с сознанием учащегося. Но если социализация – это встраивание индивида в систему социальных ценностей, норм и значений (то есть в культуру, как определял ее П.А. Сорокин), то возникает вопрос о характере современной социальности и проблематизация возможности/необходимости ее интериоризации индивидом. При агрессивной экспансии массовой культуры все более очевидным становится тот факт, что массовая культура – слепок более глубоких трансформаций – трансформацией современного общества, слепок измененных форм социальности. Это переносит педагогический процесс из модальности реального в модальность должного, придавая ему характер проектно-моделирующей деятельности, что всегда было и остается чреватым как возможной утопичностью создаваемых моделей, так и их насильственным (в пределе тоталитарным) воздействием на человека. Сцилла реального и Харибда должного – основной парадокс педагогического процесса инкультурации. И то, и другое – путь к искажению некой идеальной искомой сущности встроенной в культуру личности, идеального «всечеловека», формирование которого – задача именно культурологического образования.

Наиболее антропологически точным является путь, опосредованный семиотически. Поскольку семиотичность – самое существо человеческой природы – человека как био-социо-культурного существа (М.С. Каган), формирование семиотичности и есть способ формирования человека, связующее звено между экзистенциальным модусом человеческого бытия и его социальностью, между природным и культурным, рациональным и чувственным. Однако встраивание индивида в современные семиотические формы – обучение языкам и кодам современной культуры в реальной педагогической практике становится все более проблематичным. В самом семиозисе сегодня происходят изменения, требующие пристального внимания именно применительно к педагогической деятельности – будь то образовательная деятельность в рамках детского сада, школы или вуза, семейного воспитания или социальной педагогики.

Какие же семиотические процессы сегодня свидетельствуют об изменении сознания и человека и об изменении самого существа социальности? Следует отметить отказ от смысла (как смыслопорождения, так и смысловосприятия), «слипание» семиотического треугольника (треугольник с исчезнувшим смыслом остается прямой линией отождествления слов и вещей), быстрое (иногда катастрофическое) вымывание из актуального словоупотребления целых пластов лексики. К этому следует добавить не только смерть автора, но и смерть его адресата, схлопывание коммуникативности и сведение ее к автокоммуникации, разрушающей коммуникацию как таковую (как, к примеру, в пении караоке или в телевизионных проектах «Голос», «Один в один» и др.). Все это изменяет не только природу знака и традиционно складывающиеся языки культуры, но и эстетическое сознание. Движение от интеллектуальной дифференцированности знака к синкретизму символики, сливающей семиотическое и эстетическое в нечленимое суггестивно-аффективное целое, обращает к

когнитивным, семиотическим, социальным формам архаики и к новой мифологизации. Но можно предположить, что в глубинах неосимволизма и неомифологизма вызревают новые семиотические формы, новые интеллектуальные практики и когнитивные модели: семиотическая деконструкция – знак социально-антропологических процессов, касающихся самой сути цивилизационного антропологического проекта. Поэтому и ресимволизация представляет собой обоюдоострый процесс, заставляющий индивидуальное сознание или переходить к сложным интеллектуальным процедурам, направленным на непосредственное схватывание сверхсложных информационных конфигураций, – или тонуть в энтропии психофизиологической реактивности. Задача культурологического образования – сформировать новые формы мышления (а не только и не столько наполнить их набором сведений историко-культурного или современного социально-гуманитарного знания).

Но как раз эта развилка и стоит перед педагогическими практиками: каким образом соединить в отдельно взятой личности, в отдельно взятом сознании глубину культурной памяти, которая создает человека в культуре, и его встроенность в современный социум с распадающейся на глазах коммуникацией.

Культурология в совокупности составляющих ее дисциплин (истории культуры, истории искусства, философии культуры, антропологии и социологии культуры) должна стать обязательным предметом в системах высшего и среднего образования: являясь по своей природе экзистенциально-рефлексирующей формой знания, она обращает индивида к собственным экзистенциальным основаниям, актуализируя его самоосознание и самообоснование, формируя не только индивидуальную, но и социальную – гражданскую, национальную, культурную – идентичность. Понятно, что это благое пожелание не может быть реализовано в рамках собственно культурологического сообщества, требуя признания культурологии не только в системе утвержденных научных дисциплин, но и в качестве принципиально новой объяснительной модели. Между тем многие аспекты и разделы культурологии оказались рассыпанными по разным учебным курсам, составляя при этом их несущественную, маргинальную часть. Очевидно, на наш взгляд, что сегодня наступило время не только формального признания культурологии, но и содержательного ее собирания в единое – интегральное (используем термин П.А. Сорокина) – знание. Учитывая эти обстоятельства, обратимся к культурологическому образованию.

В подготовке учителей по истории мировой художественной культуры (к тому же в ситуации, когда новые стандарты среднего образования фактически сжимают пространство преподавания этой дисциплины), обращают на себя внимание учебники, предназначенные для 10 – 11 классов средней общеобразовательной школы. Красиво оформленные, казалось бы, всесторонне описывающие искусство на разных этапах его развития, они лишены, на наш взгляд, главного – человека в культуре. Личность художника, интеллектуально-философские идеи той или иной эпохи, структуры повседневности, социальные и религиозные практики фактически не присутствуют в учебниках и программах по Мировой художественной культуре. В результате мы наблюдаем два следствия. С одной стороны, и при этом только в идеале, формируется исключительно познавательный, знаниевый багаж учащихся, не умеющих соотнести полученные артефактические сведения с собственным интеллектуальным и экзистенциальным опытом. С другой стороны, существенная часть знаний, полученных студентами, оказывается невостребованной. Задача культурологического образования – актуализировать «человеческий фактор» в рамках преподаваемых дисциплин предметной подготовки культуролога и, соответственно, в дальнейшей деятельности культуролога-учителя. Это значит, что особое внимание должно быть уделено таким аспектам истории культуры и современности, как антропология и социология искусства (наряду с социологией и антропологией культуры), а также, возможно, антропологическая семиотика (по аналогии с антропологической лингвистикой) и педагогическая антропология – тем бо-

лее, что образовательные стандарты бакалавриата и магистратуры позволяют это сделать в рамках вариативной части и дисциплин по выбору.

С этой точки зрения особый интерес, на наш взгляд, представляет философия культуры П.А. Сорокина, создавшего модель интегрализма как универсального объяснительного принципа по отношению к изучению различных сторон культуры и общества (отметим в скобках, что сам Сорокин подчеркивал их нерасторжимое единство). Среди множества тем и вопросов, рассматриваемых великим социологом, относительно редко привлекает к себе внимание его антропология. Между тем именно здесь коренится его философско-культурологический универсализм. Фактически Сорокин ответил на многие вопросы, еще только возникающие перед современным научным знанием. Связующее звено его интегральной теории – это вопрос о человеке, причем человеке как интегральной сущности, интегрализм которой не задан некоей универсальной «природой человека», а достигается в результате нравственного усилия отдельной личности в напряжении созидательной, творческой любви. Парадокс природного и культурного в человеке – сквозная тема исследований Питирима Сорокина, имплицитно определяющая и его социологию, и его философско-культурологическую теорию. Причем важно подчеркнуть, что существенным аспектом интегральной теории Сорокина становится его семиотика, опять-таки имплицитно присутствующая в его трудах: культура как единство ценностей, норм, значений (и их материальных носителей) – это семиотическое образование, важной составляющей которого является символ. Внимание к роли символа и символических форм в культуре и обществе сближает Сорокина с современной ему философской и философско-культурологической мыслью, но и существенно отличает от них: для Сорокина основным аспектом понимания символа является его связь с миром ценностей и смыслов – с социально-нормативным пластом культуры.

Актуальность антропологии Сорокина заключается в признании им разрывной, не данной извне, природы человека. Друживший с И.П. Павловым и пережившим «бойню 1917 года» (название одной из работ Сорокина), Сорокин видел «природность» человека, но видел и другое: способность человека преодолевать в себе природное. Эта проблема решается великим социологом на основании понимания человека в единстве его психофизиологических, психических, социокультурных сторон. Особенно отчетливо эта проблематика заявлена в двух темах, проходящих через все творчество Сорокина. Это голод как фактор социокультурных событий и явлений, и это альтруистическая любовь как творческая сила, преображающая человеческую личность. Именно анализ этих предельных состояний – экзистенциальных состояний, переживаемых человеком в пограничных ситуациях, – стал для Сорокина отправной точкой для его интегральной философии человека.

Иными словами, даже краткий обзор антропологических взглядов П.А. Сорокина позволяет рассматривать его как значимую фигуру в системе предметной подготовки культуролога, задавая вполне определенную модель «собирания» разрозненных компонентов культурологического знания в единое – интегральное целое.

В.И. Самохвалова

СОВРЕМЕННЫЙ МИР И ИДЕЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

Возможно, предлагаемая для рассмотрения тема может показаться как минимум несвоевременной, а сам выбор подобной темы достаточно странным или необоснованным. Во-первых, у проблемы сверхчеловека и у самого этого термина оказалась весьма неоднозначная «репутация»; во-вторых, о каком, казалось бы, сверхчеловеке может идти речь в *современном* мире, в контексте современной культуры, когда общество в большинстве своём представляет собой слабо структурированную толпу анонимно-безликих, одинаковых массовых людей… В каком-то смысле наше время, некоторыми уже не без основания называемое *безвременьем*, в самом деле может показаться не самым удачным моментом для постановки проблемы сверхчеловека (даже вне зависимости от способа его трактовки); однако в то же время это момент – уже более неотодвигаемый, когда становится просто необходимо говорить о человеке, о самом содержании, смысле и потенциале этого понятия, о смысле и перспективах самого человеческого бытия. Действительно, ныне всё чаще – и опять же не без основания – говорят уже о постчеловеке[1], о последнем человеке, даже об *исчезновении* человека[2]. В полемическом контексте говорят о человеке – в его идентичности, в его традиционно понимаемой полноте – как об *уходящей* натуре. Во всяком случае, как о фигуре сомнительной (по ее бытию, возможности, даже самой надобности в ней), необязательной, даже в некотором смысле излишней, которая просто растекается в современном информационном контексте; будучи дисперсирована в окружающий «интернет вещей», становится как бы ненужной (в своих прежних целезадающих функциях и познавательных возможностях) в умной *бесчеловеческой* среде со всё более определенно оформляющимся всепронизывающим среду безличным «фоновым интеллектом».

В контексте разговоров о *само*эволюционирующей (как бы без участия человека) технике, о характере современного творчества, когда человеческое участие в нём начинает сводиться к построению общей схемы развития сюжета, всё остальное же возлагается на так называемые машины-доводчики (Ж. Бодрийяр[3], в частности, говорит, что в эпоху Интернета творческий труд заменяется легким делом поиска готовых решений на «складе» Интернета. Зачем каждый раз заново искать что-то, если оно наверняка где-то когда-то кем-то уже было найдено и сказано) – сохранить нормальное самоощущение в полноте человеческих качеств может действительно только тот, кто уже истинно *по-своему* есть в чем-то сверхчеловек. Ведь если не относиться ко всем приведенным случаям как к очередным «модным фигурам речи», то возникает мысль о том, что человек в подобном контексте умышленно «выносится за скобки» даже как некое общее смыслозадающее «устройство», необходимое для разумной жизни мира, и это выглядит достаточно провокационно в своих последствиях в плане насущной необходимости делать из этого соответствующие выводы: определять общие стратегии и строить в связи с этим адекватные, возможно, весьма непростые тактики поведения.

Поэтому соображения о неактуальности проблемы человека в его движении и развитии (тем более проблемы сверхчеловека как некоего «альтернативного» способа возможности ее решения), во-первых, обычно только *представляются* обоснованными, само же возможное замечание по

[1] См., в частности, нашу статью: *Самохвалова В.И.* Контуры постдействительности // Полигнозис, 1999. № 2.
[2] См.: *Hardison O.B.* Disappearing through the Skylight. Culture and Technology in the XX century. Penguin, 1990.
[3] См.: *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 1997.

поводу несвоевременности темы кажется справедливым, во-вторых, лишь на *первый* взгляд. Проблема сверхчеловека имеет давнюю историю, а ее обсуждение – серьезную философскую традицию, подкрепляемую именами известнейших мыслителей, целой галереей созданных искусством образов сверхлюдей разного типа, содержания, уровня, предназначения, разного способа оценки и разного, порою противоположного, «знака ценности»… Всё это объясняется тем, что проблемы человека и сверхчеловека неразрывным образом (и вполне естественно) связаны, сама же проблема человека как такового сохраняла для него интерес на всём протяжении существования человеческой культуры и будет оставаться актуальной, пока актуален (т.е. пока существует) сам человек – в самых разных его проявлениях и самоощущениях. И пока он существует и, в частности, для того, чтобы и *продолжал* существовать – в своей сложной, одновременно и постоянной, и постоянно уточняемой (возможно, расширяющейся) идентичности, – необходимо знать (следовательно, определить), в чём состоит эта его *идентичность*, позволяющая утверждать, что человек по-прежнему есть собственно человек, что он (пока) не ушел из бытия в своей человеческой особости и специфике, своей бытийной неповторимости, своей незаменимости и ответственности, что он не переродился (и окончательно не выродился), не подменен злокозненными интригами каких-либо космических пришельцев (разговор о которых становится актуальным в последнее время в контексте обсуждения представляющейся всё более реальной возможности космических путешествий или даже космических интервенций и войн) и т.д., и т.д.

А пока нам нередко доводится испытывать шок от некоторых, например, кадров военной хроники: неужели всё это делают *люди*, действительно люди, или это уже, действительно, существа какой-то *другой природы*, каких-то неведомых науке побочных ветвей эволюции? Ведь ныне нередко вопрос встаёт даже уже не только о размерах гуманитарной катастрофы, но обрушении самих исконных человеческих представлений о добре и зле, о мере допустимого для *нормального* человека, об утрачиваемой опять же *нормальным* человеком способности чувствовать «чужое» страдание, о справедливости, апеллирующей к *совести* как сугубо, специфически, показательно человеческому качеству. Известно, что совесть традиционно трактуется как глубоко прочувствованное и ощущаемое, интимно переживаемое осознание человеком своего единства с миром, внутреннего родства и с ним, и с окружающими людьми[1], и потому религия, например, считает совесть выше каких-либо идей, ибо идеи преходящи, совесть же неизменно выступает *центральной осью*, связывающей всех людей в едином ощущении ими и общей своей связи, и общего смысла бытия их как родовых существ, и некой безусловной правды, которая существует или должна обнаружиться и осуществиться. Однако из сферы современной науки оказалась почти полностью элиминирована традиционная этическая проблематика, даже в вопросах непосредственно затрагивающих перспективы существования человека.

И, кроме того, совсем уходит из обсуждения проблема должного, проблема идеала. Отсутствие героя, без которого общество становится безликой, не имеющей духовно-человеческого измерения толпой, уже начинает ощущаться в функционировании не имеющей и подлинной человеческой индивидуальности современной «цивилизьяны», по выражению А.Н. Павленко[2], который утверждает, что *сам по себе* технический прогресс еще не означает развития человека как индивида, как личности, просто человек начинает привычно и бездумно оперировать более широким набором более сложных приборов и механизмов, и сам становясь (всё более) «машинособразен». Эта бесформенная текучесть бездумно функционирующей массы, которой ничто не сообщает ни смысла, ни сугубо человеческого измерения – тем более не предполагает ни осмысленной цели собственно человеческого развития, ни специфически человеческой духовной наполненности жизни разноязыкой толпы «квалифицированных потребителей», плывущих по инерции, – как

[1] Положение, объединяющее в культуре философскую этику и христианство.

[2] См.: *Павленко А.Н.* Цивилизьяна (закон обратного отношения индивидуации и дезиндивидуации человека) // Полигнозис. 2008. № 2. С. 75-86.

бы по определению не подразумевает появления исключительных личностей, будучи материально безлика и духовно безгеройна.

Мир маленьких людей с маленькими интересами и мелкими проблемами, с мелкими ценностями и устремлениями, маленькими мечтами и желаниями, мелкими играми и целями всё чаще становится как непосредственной реальностью, так и предметом современного искусства. Подобная атмосфера и подобное настроение от безысходности и безвыходности пребывания в маленьком мире передаются в недавней книге В. Брагина «Поколение 700»[1] через созданный автором образ типичного представителя современного массового слоя, «топ-лузера» – разновидности массового человека, выступающего противоположностью «виннеру» (победителю) и смирившегося со своим вечным, неустранимым, неисправимым, как бы «назначенным» ему «потолком» возможностей, не находя нравственных сил на какую-либо иную альтернативу…

В свое время, в подобную же монотонную атмосферу современного ему буржуазного общества с его бездуховностью и лицемерной моралью, перед лицом растекания качественного содержания человека, в неподготовленное сознание филистерского мещанского большинства буквально *вбрасывает* свою идею и свой образ сверхчеловека Ф. Ницше. Эпатируя и даже шокируя обывателя, полемически заостряя качества своего героя, Ницше создает образ, ставший как бы вызовом обществу, в котором многие были склонны с некоторым опасением усматривать определенные черты античеловека… Однако *истинный* смысл его идеи сверхчеловека был направлен всё-таки против подобного неадекватного понимания созданного им образа, как *представляющего* его героя античеловеком. Желая создать образ человека активного и ответственного, Ницше в некой эпатирующей, хотя как бы и в неявной, непрямой форме ставил вопрос о *качестве* современного ему человека, о его способности быть и оставаться человеком в сложных обстоятельствах и неблагоприятных (при всяком возможном способе толкования) условиях, имея в себе и являя миру внутреннюю твердую духовную основу к сопротивлению и действию. Герой Ницше представлен несколько тенденциозным способом отчасти еще и потому, что именно *в сравнении* с его сгущенными, гипертрофированными характеристиками публика сможет придти к адекватному представлению об истинной сути и смысле реально должного.

В качестве наименования для такого сущностного облика, поднимающегося над прежним людским складом человечества, выступает термин «сверхчеловек». Следует сразу подчеркнуть, что под таковым Ницше разумеет не какую-то отдельную человеческую особь, в которой способности и намерения всем известного обычного человека гигантски умножены и возвышены. «Сверхчеловек» – это и не та людская разновидность, что возникает лишь на путях приложения философии Ницше к жизни. Слово «сверхчеловек» наименовывает *сущность человечества*, которое, будучи человечеством нового времени, начинает входить в завершение сущности его эпохи. Только лишь *сохранение* жизни в неизменном качестве в инерционной перспективе означает тенденцию к деградации. Действительная же цель жизни – в возрастании (возможностей, проявлений…), в усилении (качеств, проявляющих глубину природы и реализацию «замысла о человеке»). Живой и живущий хочет усиления, возрастания, возвышения жизни. Ибо это есть естественное качество здорового живого – не одно лишь сохранение, но возрастание…

В *существующей* ситуации, когда разговор о человеке, его содержании, его возможности (и необходимости) выступить в качестве творческого сверхчеловека становится *неизбежен*, хотелось бы обратить внимание на особое, хотя порою весьма неявно (или сложно опосредованно) выступающее, этическое измерение содержания сложной проблемы сверхчеловека. В частности, на существенное различие между *понятием* «сверхчеловек», ницшевским *образом* сверхчеловека или фрейдистским *термином* «сверх-Я». Если ницшевский образ полемически, даже вызывающе зао-

[1] Ощутима как бы перекличка с созданным В. Пелевиным романом «Generation P» (дающим общемассовое среднестатистическое представление о типичных чертах численно преобладающего «поколения “Пепси”»).

стрён[1] в некоторых своих проявлениях (хотя это не столько аморальность, как считают некоторые, сколько порою специфически экзальтированный имморализм), то фрейдовский «сверх-я», во-первых, авторитарен и самоцентрирован, во-вторых, несмотря на ожидаемое содержание, этот термин во всей внутренней природе человека главным образом учитывает отнюдь не *сверх-*, но как раз *бес*сознательные и *пред*сознательные побуждения и обусловленности. В целом, все такие и подобные им аспекты создают определенные трудности для адекватного понимания и современного человека, и выступающего (готового или даже д**о**лжного выступить) ему антиподом человека с заявкой на сверхчеловека.

Определенную трудность в трактовке проблемы сверхчеловека представляет также то, что в самом значении этого понятия, кроме необходимо конститутивных *этических* коннотаций, присутствует и ощутимая смысло-понятийная двойственность, и потому необходимо указать, когда эти два значения уравновешиваются, а когда разводятся, ибо начинают обозначать разные направления движения мысли (а, возможно, и связанные с этим направления предметной активности). Так, в *первом* случае понятие «сверх» означает высшую степень присутствия какого-либо качества, например: сверхточный (предельно точный), сверхпрочный (максимально прочный) и т.п. – *внутри* тех рамок, что определяют идентичность объекта, его принадлежность к классу аналогичных объектов. Во *втором* случае понятие «сверх» означает как бы преодоление самого этого качества через превосхождение его в устремленности к иному, более высокому одновекторному качеству, уровню или состоянию; в этом случае качество выходит за рамки, *за пределы* идентифицирующего его определения, занимая место «*над*»; например, сверхурочная работа (за пределами отведенного времени), сверхрешение, т.е. нахождение решения, выходящего за рамки возможно предполагаемых вариантов. Так, можно подниматься над *собой*; над какими-то *людьми*; над *обстоятельствами*; над внешней *природой*; над своей *собственной* природой. На методологическое значение подобного различения процессов изменения и преобразования обращал внимание Х.Г. Гадамер; он считал, что при *изменении* – в любой его степени – объект остается тождественным себе, т.е. хотя и измененным, но тем же самым, тогда как при *преобразовании* объект становится другим, иным в целом, способным к отрицанию своего прежнего не только состояния, но и самого бытия.

Поэтому проблема во многих отношениях оказывается достаточно сложной, ибо предполагает необходимое приобретение человеком и многих качеств, которые в определенной степени изменяют его прежний статус, но одновременно важно, чтобы чаемый многими поколениями мыслителей-мечтателей, романтиков и максималистов, высший человек, сверхчеловек не оказался при этом неким вышедшим за пределы *всего человеческого* созданием (а, может быть, даже уже и своего рода монстром, узурпатором, терминатором и т.п., ведь не случайно такие создания всё чаще фигурируют и в современных произведениях искусства, и тем более в судебной хронике). Иными словами, изменившись, сверхчеловек должен оставаться человеком в своем максимально возможном, усовершенствованном и как бы облагороженном человеческом качестве. Более того, человек и тем самым человечество, по мнению А.Г. Маслоу, необходимо должны становиться лучше, «иначе они окажутся стёрты с лица земли, или будут жить под постоянной угрозой исчезновения»[2].

В связи со всем этим, в частности, представляется важным и актуальным разговор об *аутентичной* природе человека и о конститутивных ее составляющих, о возможности определить меру присутствия того или иного качества в его норме и в случаях ее превосхождения, о нравственно-этической оценке характера и цели подобного превосхождения. При этом становится всё более актуальным способ самого понимания характера необходимого «превосхождения»: сверхчеловек возникает, когда человек возвышается до него, преодолевая в себе все человеческие недостатки и ограничения; *или* же когда он начинает презирать в себе всё *человеческое вообще* как

[1] Как отмечает С. Цвейг, философия Ницше всегда облачена в боевые доспехи, демонстрируя подчас экстатическую стремительность и натиск. Его позиция выступает своего рода антитезой взвешенной позиции весьма уважаемого им Гёте, который как бы увещевает: «Но ввысь не надо / Без меры влечься! / Смотри, не падай, / Не изувечься…».
[2] *Маслоу А.Г.* Дальние пределы человеческой психики. СПб.: Евразия, 1997. С. 32.

слабость и ограниченность, пытаясь освободиться от всех привязок к человеческому как природному (т.е., тем самым, как бы косно-пассивному и заземленному), когда естественному предпочитает искусственное (считая, как герой романа Е. Замятина «Мы», идеалом «машиноравность», т.е. объективность, предсказуемость, надежность, отсутствие чувств и фантазий). *Или* же всё-таки, когда отвергая искусственное, он культивирует и «гиперболизирует» положительное естественное, видя в его усилении и развитии единственный *адекватный* источник реализации возможного человеческого потенциала. До каких пределов человек может «дополняться» искусственным, чтобы остаться творчески живым и саморазвивающимся.

Представляется, что все такие варианты – с их достоинствами и недостатками – следовало бы осмыслить для продолжения разговора о возможном развитии (и вопроса о наличии или даже, может быть, необходимости границ для него?) потенциала человека, о характере и способе этого развития, о расширении человеческих возможностей в мире – о *собственно* человеческих возможностях, а не своеобразных их «заменителях» или искусственных усилителях. Ведь если вернуть слову «сверхчеловек» его настоящий смысл, а не его идеологизированные тем или иным историческим опытом и соответствующими интенциями употребления варианты значения, то смысл *программы* сверхчеловека вполне можно понимать как вектор утверждения перспективы развития *человека* против тенденции его перерождения в процессе инерционного «расслабления», если, принимая парадигму истолкования мира как неизбежно, удобно и естественно *само*развивающегося в направлении к упорядочению и гармонии, включать в неё и человека как своего рода объект.

Однако не всё, что удобно и естественно для мира, является таковым же и для человека; иначе проблематичным и даже сомнительным и оказалось бы, и выглядело само возникновение человеческой культуры, человеческого творчества, являющегося «самовольным» проявлением человека, захотевшего через «непослушание» противопоставить существующему окружающему миру – мир, созданный (или переделанный) творческим воображением человека, собственной его волей и деятельностью. Творчество – как идентифицирующий человека вид деятельности, особый (своего рода антропогенный, человекотворческий) процесс, и создавшая его особая способность, и характеризующее его особое качество – определяет то, что человек находится (может находиться) в процессе постоянного и непрерывного самоизменения. Творя свой мир, он творит и нового себя – в динамическом процессе творческого самостановления, когда бытие и становление идут параллельно, взаимообусловливая друг друга в своем развитии. В самом деле, человек – в отличие от остальных живых существ – способен к творчеству себя, к самопостроению, самосозиданию, самовоспитанию, саморазвитию и т.д. Человек, «достигший» представления о сверхчеловеке, задумывается о таком образе своей жизни, когда он может наиболее полно и гармонично воплотить свою *человеческую природу* в ее самобытно-творческом проявлении, реализованном в настоящем и устремленном в будущее. Человек принципиально выступает как *субъект* в отношениях с миром.

Ведь если самоорганизация в природе – это своеобразное творческое движение сам***о***й вечной природы в сторону экономности выражения и целесообразности формообразования, то человек – на своём сознательном уровне – не может лишь пассивно вписаться в естественно движущийся и даже вполне рационально объяснимый природный процесс. Человек как не только представитель рода, но как индивид, осознающий себя и способный к волеизъявлению, осуществляет *собственную* сознательную творческую стратегию – не полагаясь на пассивную эволюцию, но активно участвуя в процессе своего самоосуществления, реализации в себе высшего человека. Программа сверхчеловека – это утверждение стратегии развития *собственно человека* против тенденции к его возможному исчезновению из бытия, растворению в пассивной биомассе или же в непредсказуемом по последствиям том или ином гибриде с теми или иными видами и формами неживого. Иными словами, когда мы ставим проблему, мы обычно обозначаем пространство и уточняем *смысл* обсуждаемого, предполагая некоторую его безусловность и помещая его в контекст объективного разворачивания его бытия. Сверхчеловек понимается нами в развивающемся пространстве родового понятия «че-

ловек», но, будучи целеполагаем и формируем в своем бытии как индивида, он извлекает (выбирает) из своих внутренних глубин и из внешнего бесконечного континуума возможностей всё, что представляется ему необходимым для осуществления, оформления и выражения своей мыслимой им сверхчеловеческой сущности. Р. Генон, например, развивающий понятие об «универсальном человеке», природа которого необходимо причастна Небу и Земле, различает «человека истинного» и «человека обыкновенного» (т.е. лишь как бы возможного). Сверхчеловек в его подходе предстаёт как достижение *полноты* собственно человеческой природы и человеческого состояния, следовательно, предполагает возможность интегральной реализации его *человечности*.

В то же время, обычный, распространенный в современном социуме массовый человек, в котором, как уже говорилось выше, процесс массовизации, «преодолев» количественную фазу, перешёл в определяющую его качественную, взятую в ее бытовом выражении (так что многие авторы, как, например, С. Московичи, предпочитают говорить уже не о массе, но уже именно о *толпе* как *скоплении* атомизированных индивидов), вряд ли способен будет произвести из себя сверхчеловека. Проблематично не только говорить о возможности гармонического развития такого человека (достижении полноты состояния) и возможности гармонического его единства с другими людьми и миром (достижении полноты бытия), но и о его способности, что называется, «держать позитивное усилие» в противостоянии искаженным представлениям о возрастании свободы современного человека, для которого оказывается возможен отказ от культурных норм и установлений, когда становятся равнозначны любые взгляды и убеждения, что истолковывается как возрастание свободы. Правда, Ю.М. Лотман в свое время определил эту тенденцию – когда свобода понимается как полное освобождение от всех выработанных человечеством ограничений, в том числе и от взыскующего человеческого разума, – словом «хамство»[1]. А уже упоминавшийся А.Г. Маслоу считал утрату системы ценностей самой тяжелой болезнью нашего времени[2]. Эту реальность «возрастания свободы» современного человека Ж. Бодрийар назвал уродливым разбуханием «наростов», убивающих культурные представления и убеждения[3]. О беспорядочной груде «неудобоваримых камней знания», которые человек вынужден таскать за собой, но которые не идут ему на пользу, ибо преобразуются не в духовность, а в хаос, говорит и Ф. Ницше, утверждающий, что современный человек страдает серьезным ослаблением («выветриванием») личности[4]. Таким образом, понимание, способность к самоопределению и выбору «содержания себя» формируют и будущий путь человека, и характер возможной *цели* его движения. В этом смысле понятие «недочеловек» выступает, по мнению Маслоу, синонимом понятия «невроз»; в самом деле, характерные для современного постмодернизма понятия «децентрация», «деидентификация», когда человек не может обеспечить целостного и адекватного восприятия себя, выражают совпадение понятий неадекватности (неполноты сознательности) и «недочеловеческости». Поэтому Ж. Деррида, в свою очередь, говорит о присутствующем в современности «фрагментарном человеке».

Таким образом, разговор о сверхчеловеке – это размышление о действительном статусе и адекватном понимании *человека*, каким он не только может, но – ***должен*** быть по своей истинной природе, своему месту в мире и своим перспективным возможностям. Иными словами, это разговор о возможности и *необходимости* разворачивания мыслимого «содержания» человека, о его действительном месте в мире и возможном месте в Космосе, о возможностях его дальнейшего развития, ибо человек не был бы и человеком, если бы в своем развитии останавливался на достигнутом уровне и не думал о будущем… Ведь человек – «существо, которое не только есть, но и знает, что оно есть»[5]. В определенном смысле это несколько идеализированное – и идеали-

[1] См.: *Лотман Ю.М.* Воспитание души. СПб.: Искусство, 2003. С. 475.

[2] *Маслоу А.* По направлению к психологии бытия. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 246.

[3] См.: *Бодрийар Ж.* Фантомы современности // Ясперс К., Бодрийар Ж. Призрак толпы. М.: Алгоритм, 2007. С. 266-267.

[4] См.: *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 180, 186, 187.

[5] *Ясперс К.* Власть массы // Ясперс К., Бодрийар Ж. Призрак толпы. М.: Алгоритм, 2007. С. 12.

зирующее (в оценочном, а не в инструментально-методологическом смысле) – представление о человеке. И актуальнейший разговор о том, как идентифицировать человека в мире неких антропоидных созданий и антропоподобных машин[1], которые становятся всё более многофункциональными и полиманипулятивными, и порою человек – ради сомнительных выгод, преходящих удобств, часто просто из-за непонимания всех возможных (и на всевозможных уровнях) последствий – уже готов и потесниться, и даже *уступить* им своё человеческое «перворо**о**дство»… Как отметил еще Ф. Ницше в свое время: «Самый общий признак современной эпохи: невероятная убыль достоинства человека в его собственных глазах»[2]. В то же время любое унижение человеческого достоинства и человеческой природы запоминается нашим бессознательным и отрицательно влияет на самооценку, следовательно, в результате и на отношения человека с обществом. И несмотря на внешнее развитие новых социоцивилизационных стратегий, на повышение технической оснащенности бытия, на многообразие форм осуществления современной жизни и рост возможностей человека он чувствует себя всё менее уверенно, у него всё больше сомнений и вопросов… Человек – в большинстве своем – как бы уменьшается в собственных глазах в сравнении с миром, который предстает всё более – по мере научного его изучения – бездонным, бескрайним и непознаваемым, непредсказуемым… Однако, в конечном счете то, каким будет для человека мир, зависит от того, каким будет (станет) сам человек; так, если у человека не будет ничего святого, не станет и самого мира как мира *человеческого* – в полноте этого смысла.

И потому представляется важным (всё более важным), чтобы человек в толпе одинаковых (одинаково пёстро-шумных, но неразличимых), зачастую плохо образованных (и нередко плохо воспитанных, ибо формирует их современная безвкусная реклама) современных людей, которые могут скоро разучиться самостоятельно думать, которые стали некритически доверчивы и легко манипулируемы, которые больше доверяют калькулятору и соцопросам, чем самим себе, – иногда задумывался об этих действительных своих возможностях[3] действительной своей, *аутентичной* человеческой природы, чтобы начал понимать, что эти его возможности недоступны любой сколь угодно умной машине, и потому заменить его, человека, практически нельзя. Потому что он *живой человек*, способный к многоуровневому поступательному *развитию*, он обладает человеческой свободой, т.е. способен к нейтрализации принуждений природы и общества, к человеческому сопротивлению тупой инерции, инволюции в себе, варварству в обществе, что он может (и должен) работать против деградации, изживать в себе негатив и тенденции к нравственному, интеллектуальному, духовному распаду. Потому он порою смутно ощущает в себе присутствие как будто другого, высшего, героического или просто иного, неведомого начала, и оно ему, как поэту Велимиру Хлебникову, вдруг говорит, что ему, «верноподданному Солнца», «надоело звездам "вы"кать», что «человеку человек есть звук миров» и т.п. Человек действительно в особых состояниях, в моменты вдохновения ощущает в себе присутствие целой неизведанной вселенной, в эти минуты он пишет бессмертные стихи, открывает законы, которые будут поняты в своей полноте только через столетия, сочиняет поистине божественную музыку… И это часто становится причиной его стремления к новому, даёт импульс к особой его деятельности по поиску, открытию и выращиванию в себе *сверхчеловека* – полноценного в своей человеческой природе и ее проявлениях, способного к преодолению уже достигнутого и возможности достижения новых горизонтов *истинно человеческого* бытия.

---

[1] Вспомним хотя бы последние произведения современного интересного автора: *Пелевин В.* «S.N.U.F.F». М.: ЭКСМО, 2012; *Пелевин В.О.* Бэтман Аполло. М.: ЭКСМО, 2013; *Пелевин В.* Любовь к трем цукербринам. М.: ЭКСМО, 2014. Второму из них предпослан довольно сомнительный эпиграф: Сверхчеловек – это звучит супергордо! Во-первых, это всё-таки в некотором смысле заимствование «формы» у М. Горького (хотя, конечно, «творчески развитое»), во-вторых, произведенное удвоение понятия ещё не объясняет возрастания его значения, тем более понимания.

[2] *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 37.

[3] Чтобы не оказалось, как говорится в одном из ранних стихотворений Евг. Евтушенко: «Наделили меня богатством –/ не сказали, что делать с ним…».

В наше время общим местом стала констатация того факта, что сама повседневность современного массового общества, в изобилии породив *массовых* людей, произвела новую качественную разновидность населения, когда человек рассматривается и даже становится не более как опредмеченной «функцией» действия соответствующих общественных структур. Этот обычный, массовый, среднестатистический человек (нередко называемый «маленьким» человеком), возникший в качестве «издержек» демократизации жизни, демократизма массовой культуры, нередко приводящей к снижению культурных критериев, *оказался*, в свою очередь, весьма удобной для манипуляций фигурой в современной большой игре глобализационных элит, и потому этот человек массы, без лица и инициативы, внушаемый и управляемый, всё более «набирает вес» (возрастая количественно) и всё чаще используется ими – как своего рода функциональный ресурс – в своих целях.

Следует напомнить, что *традиционная* русская культура всегда была полна сочувствия к маленькому человеку, однако сама по себе она отнюдь не была собственно массовой культурой со всеми характерными особенностями современного ее варианта, т.е. «масскультом», а кроме того маленький человек как герой этой большой литературы часто на самом деле оказывался человеком далеко не серым и обычным. Но подобное положение изменилось с массовизацией и общества, и его культуры, с существенным изменением самой психологии массовости, с дрейфом массы к победительному мещанству. Современный массовый человек *доволен* тем, что он «как все»... Массовое общество как бы зафиксировало положение, когда «человек будущий» и «человек потребный» *разошлись между собой* в значении, в оценке и в «пути следования» и «назначении». Однако масскульт не только выполняет некую охранительно-утешительную функцию, позволяющую маленькому человеку относительно комфортно жить и быть довольным собой, но сужает его человеческий мир, лишает человека духовного измерения в восприятии жизни и аутентичных ориентиров в понимании своей человеческой сущности. Так, А.А. Зиновьев писал, что массовая культура всеми своими средствами создаёт впечатление, «будто “маленькие” люди ведут интересную и социально насыщенную жизнь. В реальности же их жизнь есть мещанская скука и столь же унылая работа по обеспечению этой скуки»[1]. Главная беда в том, что массовый человек часто остаётся только потребителем и бывает творчески бесплоден, что закрепляет эту его общую нетворческую бездумную позицию и делает *излишней* саму проблему движения человека к развитию своей природы и реализации своей человеческой сущности. Массовый человек отнюдь не безобиден: своим ростом и движением он прокладывает путь в *тупик* возможного развития человечества.

Обычный маленький человек оказывается вполне приспособлен к современной «поточной» жизни и не заинтересован в выходе за пределы своей посредственности. Его героем становится некий условный супермен, снижающий общую планку понимания человека, что опирается на скрытую нигилистическую мысль относительно действительной природы и сущности человека. Однако *для жизни человека* необходим настоящий герой, который способен приподнять целый пласт человеческой жизни и ее оценку. Герой, а в общей перспективе развития *сверхчеловек*, – есть необходимость для человека в его понимании и *оценке* истинного масштаба человеческого бытия, масштаба человеческого потенциала, позволяющего развернуть богатство человеческой *личности* и человеческого *духа*. Таким образом, человек как таковой не может (не должен) предать забвению свою *перспективную* цель – превзойти себя и в *определенном* смысле стать сверхчеловеком, перешагивающим свои уже имеющиеся у него наличные способности и достигающим нового своего состояния в напряжении всех своих возможных человеческих сил и свободных творческих проявлений их.

Однако что дальше – после *предполагаемого* достижения уровня (статуса) сверхчеловека? У сверхчеловека (в ницшевском «Заратустре», например) возникает своя цель – превзойти себя уже как сверхчеловека в ином смысле и качестве. И так он опять и опять, вновь и вновь, будет

[1] *Зиновьев А.* На пути к сверхобществу. М., 2000. С. 589.

превосходить себя, уже ранее не однажды себя превзошедшего; но не угрожает ли ему (пусть в относительно далеком будущем) зацикливание, чреватое возможным «вечным возвращением», распространяющимся и на этот уровень? Или интеллект, воля, творчество, составляющие идентичность человека, будут, наконец, развиты до максимума (но остаётся ли *такой* максимум *постоянной* величиной? или его выражение будет передвигаться, расти вместе с человеком? Или этот процесс имеет *естественные* ограничения?), что позволит ему держать позитивное усилие в полноте сознания своего человеческого долга – долга разума, осознавшего свою космическую ответственность. Иначе говоря, сверхчеловек не должен переставать быть человеком или, в случае необходимости, должен будет заново *научиться* быть *человеком*. И действительный сверхчеловек – это тот, кто поставит *над* своими правами осознанные обязанности: «я могу, я должен, я сделаю».

Действительный сверхчеловек сверхнапряжением своей воли станет реализовывать то, что заложено в его человеческую сущность не только природой, но и Богом[1], Высшим началом, неким высшим творящим принципом и т.д. И человеку не стоит забывать, что творение мира не закончено – природой ли, Богом; творение продолжается – человеком. В человеке есть всё: и вершины, и глубины, и низины. И он волен выбирать. Но и отвечать за свой выбор. Ведь общество в определенном отношении формирует потребного *себе* человека; и, к сожалению, не на всех этапах и не всякому обществу оказывается потребен действительно *человек* (это может быть как гармонично и всесторонне развитый, воспитываемый объективно для будущего человек, ответственный, творческий, пассионарный; но, с другой стороны, это может быть и пассивный приспособленец; профессиональный потребитель; инфантильный вечно «посторонний» и т.д.). Человек обладает набором как негативных, так и позитивных исходно-первоначальных образов, и, говоря о человеке как *человеке вообще*, мы не можем забывать, что в историческом времени он реально может быть реализован с преобладанием тех или иных обусловленных временем свойств и характеристик. Но человек вполне может реализовать «доступную ему функцию» – осмыслить ситуацию и сделать осознанный и достойный, одобренный его нравственным чувством выбор. И человек ощущает, и понимает, и реализует осознаваемый им выбор как некое долгосрочное *ценностное самоосуществление*. Его цель не должна приходить в конфликт ни с разумом, ни с совестью, ни с чувством справедливости, ни с чувством достоинства.

Человек характеризуется тем, что организует свою жизнь, свое существование при помощи особой способности целеполагания. Сверхчеловек же будет оправдывать свое существование способностью к высочайшему целеполаганию: ***истинная цель сверхчеловека есть Человек*** – и достичь истинного (высшего) Человека в полноте его бытия может только сверхчеловек, способный создать свой сверхидеал и героически и самоотверженно идти к его достижению. И этот Новый Человек будет поистине прекрасен – в совершенстве своих всё более полно понимаемых, раскрывающихся и реализующихся истинно человеческих начал и качеств. Таким образом, можно напомнить человеку, вслед за Ф. Ницше, о высшем происхождении и назначении человека – о его сверхчеловеческой *миссии*, отвергнув при этом обусловленные неким достаточно распространенным предрассудком толкования о возможной опасности формирования вследствие этого некой особой – высшей – породы или расы людей. Действительному сверхчеловеку нет нужды в демонстрации власти или своей исключительности, ибо в нём изжиты (по определению) предрассудки предыдущих уровней развития, иначе он и не был бы (не стал) сверхчеловеком.

Что касается обычного современного (несовершенного пока) человека, то существует, например, объективный ресурс для дальнейшего его развития, в частности, раскрытие и использование не до конца пока исследованных и понятых возможностей человеческого мозга, который порою сравнивают со своеобразным «бортовым компьютером». В то же время, в отличие от него, человеческий мозг, если и запрограммирован, то настолько сложной, надежной и рассчитанной на перспективу полифункциональной программой, что, по словам известного нейрофизиолога,

[1] Как сказал Б.Шоу, Бог создаётся сейчас. И потому вечен. (Даже у атеиста есть свой бог в душе).

исследователя мозговой деятельности Н.П. Бехтеревой, наш мозг, если будет использован весь его сложный аппарат, способен преподнести нам еще множество разнообразнейших сюрпризов[1]. В самом деле, в мозгу сконцентрирован общий опыт человека, и только полная расшифровка его поможет достоверно установить, что такое человек, кто он есть. Важно, чтобы человек эту записанную в его мозге память о содержании всех пройденных им этапов развития использовал для познания себя, а не для управления себе подобными – со всеми неоднозначными последствиями этого; для возможно более полного и всестороннего развития своей специфической человеческой природы без ущемления витальной ее стороны, ибо насилие над природой (в том числе своей) становится, в сущности, насилием над человеком и как бы принимаемой, оправдываемой возможностью *распространения насилия* на *других* людей.

Программа сверхчеловека для современного общества – это *отрицание* вектора на возможность *самоуничтожения*, на возможность «обратного» растворения в фоновом пейзаже прекрасного мира – но уже без человека. Поэтому обсуждение проблемы сверхчеловека – это размышление по поводу сложных поисков путей к человеческому совершенству, это рассмотрение существующих (и развиваемых) пониманий и практик возможных способов самосовершенствования человека, опирающегося на высокую планку морально-нравственных и духовных требований к себе как человеку. Это невозможность принять некую гипотетическую перспективу постепенно-попятного *инволюционного* движения человека, как бы перечеркивающего достижения многовековой *эволюции*. В то же время нельзя забывать, что кроме использования человеком естественных способов развития и совершенствования в применении к естественному же человеку существует и своеобразная практика создания искусственного комбинированного человека с измененными заданными качествами, и эта своеобразная практика, известная с давних времен (в религиозно-эзотерических, например, учениях), в наше время «обогащена» возможностями науки и применением разнообразных технических средств. И это также требует своего рассмотрения и оценки. И в целом адекватность способа постановки подобного вопроса подразумевает обсуждение его в поле философии ответственности и самоответственности человека в становящемся способе обмена между человеком и миром (в его естественных и искусственных, в том числе создаваемых техникой проявлениях).

Иначе говоря, программа *сверхчеловека* – это программа постановки сверхзадач, открывающих сверхвозможности и реализуемых *человеком*, который в достаточной мере полно и глубоко сможет освоить и *адекватно оценить* открывающиеся горизонты. Быть человеком в полноте своего самоосуществления, направленного к раскрытию богатства своего сознания, раскрывающего полноту бытия в мире, где реализуются все возможности истинной человеческой природы, – это единственный реальный, действительный путь к осуществлению мечты о сверхчеловеке. Однако это отнюдь не автоматически идущий и само собой разумеющийся процесс; как уже говорилось, реализация его требует воли, позиции, усилий, способности. Сверхчеловеком становится тот, кто преодолел сомнения и заблуждения, кто осознал свою волю как движущую силу необходимости реализации будущего в своих действиях и, реализуя ее, избавляется от слабости и неопределенности, ибо сознаёт всю меру *ответственности* перед миром.

Многообразие различных конкретных путей, ведущих к сверхчеловеку, и сама настойчивость поисков в этом направлении свидетельствуют о том, что причина их лежит достаточно глубоко: в неясном ощущении человеком неизвестных ему начал и глубин собственной природы, тайны самого его возникновения (появления) на Земле. Многие эзотерические учения рассматривают человека как по преимуществу переходную форму, «постоянную только в своих противоречиях и непостоянстве»[2], вынужденную непрестанно и пристрастно пересматривать в себе человеческое ради достижения сверхчеловеческого. И сама идея сверхчеловеческого, позволяющая уви-

[1] См.: *Бехтерева Н.П.* Магия мозга и лабиринты жизни. М.- СПб.: Сова, 2007.
[2] *Успенский П.Д.* Новая модель Вселенной. СПб.: Изд-во Чернышёва, 1993. С. 132.

деть всё в совершенно ином свете, позволяет понять многое в человеке именно исходя из *других масштабов* и *других контекстов* понимания. Человек ощущает свою актуальную неполноту, свое несовершенство, свою нереализованность; в своих религиях создает образы богов, выступающих идеальным воплощением его представлений о должной полноте. Действительно, откуда это смятение духа? Ради чего свершается сам трудный путь? Чего ищет человек помимо того, что уже сполна дано *ему* всеведущим Богом? Ответ на подобные вопросы способен прояснить и предназначение самого человека, и смысл человеческой жизни, если будет известна и понятна ее высшая цель. Однако и в вопросе определения цели существуют расхождения.

Так, например, конечной целью может быть признаваем новый человек будущего, гармонично развитый физически, духовно и нравственно; это человек, движимый высшими мотивациями (метамотивациями, по А.Г. Маслоу[1]) и стремящийся к реализации высших потребностей (метапотребностей – таких как знание, творчество, истина, красота). В то же время эта социокультурно и гуманистически привлекательная модель, тем не менее, означает предъявление повышенных требований прежде всего к самому *обществу*, ибо именно общество, в конечном счете, может и должно создавать эти способствующие развитию человека условия. Но современное общество, как уже говорилось, в действительности создаёт такой контекст и такие условия, в которых подобные качества оказываются не востребованы и не находят применения, что никак не может способствовать появлению большого числа людей, обладающих (и желающих обладать) такими качествами. Кроме того, у гуманистической (идеализирующей) модели есть и другие недостатки.

Гуманисты, говорящие о вечной и неизменной человеческой природе, трактуют сверхчеловека как *идеал* человека *вечного*, каков он есть, был и будет, но просто как бы «очищенного» от недостатков неравномерного развития разных его сторон и «хорошо исполненного». По сути, содержанием гуманизма в его логическом развитии вполне может оказаться свед*е*ние самого мира к мерке человека в некоем их *взаимно* застывшем идеализированном виде. В этом случае возникает ситуация, в которой, как пишет французский философ-традиционалист Р. Генон, речь идет о том, «чтобы всё свести к чисто человеческим меркам, абстрагироваться от всякого принципа высшего порядка и, говоря символически, отвратиться от неба под предлогом завоевания земли…»[2]. В целом, это достаточно близорукая тактика человека, опасающегося всего нового и отказывающегося от всякого движения, тем более поиска, из боязни возможных неблагоприятных последствий. Как это напоминает упования людей на то, что все пути им уже указаны, и даже все их возможные грехи уже искуплены на Кресте мужественным Сверхчеловеком, который после распятия воскрес Богом, обозначив парадигму истинного пути: удобно прячась за Его Крест, они старательно забывают, что у каждого свой крест и он должен нести этот *свой* крест, и это нельзя отменить… Сын Божий, но он же и *сын человеческий*, зная, но не страшась предстоящего (хотя, как мы помним, была трудная ночь сомнений в Гефсиманском саду…), не свернул со своего Пути.

В то же время идеал может существовать не столько как конечный образ достижимого, сколько в качестве «указателя» направления движения к развивающейся цели. Гуманистический антропоцентризм, в определенное время бывший эволюционно и духовно необходим с точки зрения оформления самосознания человека, утверждения его в мире, впоследствии становится неким сужающим мир представлением, замыкающим человека в искусственно *остановленных* рамках (границах) понимания самого феномена человека, его реально видимого развития и его реального места в мире. Навязывая миру свои застывшие меры и нормы, человек и сам начинает инволюционировать, и его идея сверхчеловека выхолащивается, вырождается в самолюбующемся «подчеловеческом» (по выражению Н.А. Бердяева[3]) человеке.

Таким образом, для дальнейшего движения, в особенности движения вверх, нужен прежде

[1] См.: *Маслоу А.Г.* Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1997. С. 313-350.
[2] *Генон Р.* Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. М., 2004. С. 172.
[3] См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 169.

всего четко осознаваемый (мысленно постулируемый) вертикальный вектор движения. В свое время подобный вектор восстановил Платон. Он как бы ответил и на утверждение Протагора «Человек есть мера всех вещей»[1], и на замечание по этому поводу Сократа, добавившего «Человек как мыслящий есть мера всех вещей», – своей формулой «Бог есть мера всех вещей, и мера наивысшая», предложив тем самым истинный масштаб оценки и вещей, и человека. Всё-таки, не человек и даже не сверхчеловек, а Бог есть та высшая форма, которая традиционно сообщает *истинную меру* и смысл человеческого и то реальное место, которое занимают в этой системе и человек, и сверхчеловек – каков бы ни был и каким бы ни мыслился в разных традициях этот второй (мессия, полубог…). При этом Бог выступает как некое условно-конкретное представление о высшем Бытии, недостижимом для человека, которому, однако, Он уделяет нечто от Своей природы (создав человека по Образу и подобию Своему…) Сын Божий «соделался сыном человеческим, чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими (по Благодати)».

Это – принципиальное введение некоей *абсолютной* точки отсчета, необходимой для построения и оценки системы, которая не хочет оказаться ложной или мнимой. Если же, как говорил Н.А. Бердяев, человек сам себя признаёт венцом творения и образцом для подражания, он неизбежно будет в известном смысле деградировать, утратив существующую истинную меру[2]. Например, человекобог Ницше в принципе не оппозиционен подобной перспективе, просто, в отсутствие вертикали, они находятся на разных полюсах, но – одной и той же *горизонтали*. Истинная же линия другая. Это предлагаемая В.С. Соловьевым линия гипотетического Богочеловечества как человечества, достигшего высшей точки своего развития, воплотив идею цельного человека в полноте своего исторического осуществления. При этом В. Соловьев преодолевает существующий ограниченный духовно-этический антропоцентризм человека без Бога во имя синархии, синергийной иерархии, объединяющей человека и Бога на общей основе подлинной духовности и полноты творческого осуществления; при этом развитие мира на чисто человеческом основании даст в результате человекобога (ницшеанского типа), но не Богочеловека, а это, по мнению Соловьева, *разные типы бытия*[3]. При этом универсальность такого сверхчеловека *вполне* осуществима лишь при единстве духовно-религиозных взглядов людей, что весьма проблематично ввиду существования и разных религиозных систем, и разных представлений – в разных культурах – о «наборе» необходимых для этого идеальных качеств. Кроме того при этом неявно подразумевается возможность достижения окончательного (пусть и вполне идеального) состояния. А что дальше? К сожалению известно, что вечная (застоявшаяся) гармония чревата болотом.

Кроме того, нет ясности относительно того содержания, которое подразумевается сторонниками воссоздания гармонии в определениях «безусловная», «восстановленная» гармония. Может ли гармония остаться прежней гармонией, если и мир, и человек изменились, и современного человека, при всём уважении к культуре древней Греции, невозможно представить «в контексте» известных из истории реалий; как мир не возвращается к пройденным фазам своего развития, так и современный человек не встанет на котурны в искусственно воссозданной гармонии античной системы отношений с миром. Изменившийся мир и человек, ставший во многом совершенно другой личностью, в особенности после того, как Р. Декарт отделил его от остального мира, в известном смысле закрепив это отделение особой свободой человека-субъекта по отношению к миру-объекту, в свое время потребовали оформления соответствующих реальной действительности отношений. Современный человек творчески осваивает свое мобильно изменяющееся положение в мире и возможности своего человеческого проявления в нём. Сам же феномен сверх-

[1] Более полный перевод: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (в передаче Секста Эмпирика. Цит. по: *Чернышев Б.* Софисты. М., 1929. С. 115).

[2] Как говорит в «Воле к власти» Ф. Ницше, нравственное сознание маленьких (как бы мы добавили сегодня – массовых) людей, взятое за меру всех вещей, есть самое отвратительное вырождение (См.: *Ницше Ф.* Воля к власти. Цит. изд. С. 131).

[3] *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соловьев Вл. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 273.

человека не есть принадлежность исключительно исторического будущего. Кроме того, отмечает, например, П.Д. Успенский[1], сама по себе природа отнюдь не гарантирует сверхчеловека, человек не может быть произведен в сверхчеловеки за выслугу лет или за пережитые страдания… И в целом идея эта не совсем ясна, не совсем понятна, и потому часто ее искажают и превратно толкуют. Этим объясняется неприятие данной идеи – от простого непонимания вплоть до весьма сурового ее осуждения[2] или даже злонамеренного (хотя в истоке этого нередко лежит банальное опасение: как бы чего не вышло) искажения.

Итак, в конечном счете и в решающем смысле, путь к новому обществу, новой культуре, новому состоянию мира лежит через решение проблемы человека – который создаёт и нормы своего бытия, и содержание своей культуры, через создание некоей движущейся модели совершенства. Сам гуманизм нашей современности отличен от прежнего, традиционного гуманизма своим стремлением найти основания и возможности оправдания стремления стать сверхчеловеком, поскольку человек (оправданно или нет – другой вопрос, требующий рассмотрения) хочет сам себя вести, оценивать, судить… При этом сверхчеловек может пониматься и как некая высшая фаза, высший этап общей жизни развивающегося и совершенствующегося человечества, и как достижение индивидуальным человеком высшей стадии своего развития и осуществления в себе высших способностей и возможностей. Как известно, на нашей планете сменился целый ряд цивилизаций, гибель которых могла быть обусловлена как космическими катаклизмами (имеющими место в ходе движения и развития Космоса), так и порочной человеческой практикой. Спасение человека, спасение человечества (при известной проблематичности наличия жизни, тем более ее развитых форм, на других планетах) – грандиозная цель, для достижения которой каждая цивилизация искала и ищет свой путь и стремится реализовать свои возможности для этого. Развитие человека так или иначе, в той или иной трактовке связывают с возможностью спасения мира («попеременно то разгорающегося, то затухающего»…[3]), начиная с древнейших времён, такие разные мыслители, представители разных направлений, разных сфер культуры и разных способов понимания проблемы и ее содержания, как Федоров и Франк, Лосев и Чижевский, Бердяев и Вернадский, Тейяр де Шарден и Достоевский, Циолковский и Флоренский, которые – каждый по-своему – рассматривают проблему как возможно зависимую от наличия и деятельности самого человека, проявления жизни и деятельность антиципирующего сознания которого стали неотъемлемым фактором жизни и движения всего Космоса…

В то же время современный нам контекст не может (опять и опять) не возвращать исследователей к мысли: о каком вообще сверхчеловеке можно говорить в постсовременной (пост) действительности, когда и *просто* человек оказывается сознательно (и окружающим контекстом, и им самим) редуцируем к своим простейшим функциям и основным инстинктам, хотя и приукрашенным современным гламуром стараниями многоликой системы информационной обработки, однако по сути своей не изменившимся и грамотно и направленно эксплуатируемым идеологами «прекрасного нового мира». Главное, внушают они человеку, – комфорт, расширение потребностей и потребления, разнообразие удовольствий и наслаждений; поэтому на ТВ обилие программ, посвященных рецептам и процессу приготовления еды, модным диетам, рекламе, безвкусному обсуждению частностей личной жизни знаменитостей и т.п., что и выдаётся за «внимание к *человеку как он есть*». Мы помним, как и самой целью нашей системы образования не столь давно было провозглашено «формирование квалифицированного потребителя», своего рода жизнерадостного пластичного планктона, который мог бы, как уже говорилось, использоваться элитой системы «глобального управления» (или кем-либо еще) по своему усмотрению. Идеал человека в полноте его человеческих качеств и проявлений подвергается насмешкам, он

---

[1] См.: *Успенский П.Д.* Цит. соч., С. 135, 136, 137.

[2] См., напр., позицию автора «Философии общего дела» Н. Федорова.

[3] Или, возможно, в современной трактовке, – расширяющейся (после Большого взрыва) или уже сужающейся Вселенной.

посрамлён и заменён идеалом прибыли (умения извлечь ее), когда выносятся за скобки интеллект, воля, совесть и т.д., ибо дело всегда, в любом случае, можно поправить удачным пиаром, ибо предмет в его бытии и информация о нем – суть разные вещи…

Но так недалеко и до конца истории, который в свое время поспешил возвестить американский историк Ф. Фукуяма. Вместо живой некогда жизни, говорит он, всюду воцарился искусственно сконструированный порядок: экономический расчет, бесконечные технические проблемы, удовлетворение изощренных запросов потребителей, сведение понимания мира и жизни к удобству их восприятия… Ни искусства, ни философии – никакого живого движения, «лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории»[1]. Перспектива скуки и объясняемое ею стремление к всевозможным видам экстремальных эмоций (на грани всё возрастающего пространства отклонений от существующих и как бы санкционированных самой жизнью биологических и социальных норм) всё более скучающего, лишенного реальной жизненной перспективы *населения*…

Именно потому и ощущается *потребность* вернуть в поле осознания истинный масштаб и смысл бытия человека, обратившись к проблеме *сверх*человека – но в *действительном* смысле этого слова, не искаженном его непониманием или недобросовестным употреблением, а обозначающем возможность мотивированного направления усилий человека на восхождение к более высокому уровню своего существования, самого понимания себя как человека в отнюдь не до конца осознанных и тем более *реализованных* своих потенциях. Чтобы достичь возможного, как уже становится ясно человеку из опыта, следует пожелать невозможного: рассчитав силы на завышенную задачу и на более высокую цель, есть надежда достичь желаемого. Нужна и уверенность в себе, своих силах: верить в свои возможности, в способность мобилизации всех человеческих ресурсов. Ницше, создавая образ своего сверхчеловека, *заострял* проблему: он как бы вырывал человека из приспособленческого его состояния в ограничивающем его буржуазном контексте, противопоставляя его обществу, что требовало от человека максимальной мобилизации для того, чтобы подняться над собой «наличным» на ступень более высокого уровня реализации ресурсов своей человеческой природы, ее напряжения в стремлении «покорить высоту» этой более высокой степени реализации. В то же время его сверхчеловек исходно и непоправимо одинок, его покинутость не может не настораживать.

Человек, взятый как *род* (в совокупности следующих друг за другом поколений, имеющих внутреннее единство и объединяемых общей спецификой адаптации и общими принципами функционирования в среде, некий сверх-организм, идентичный себе), конечно, в самом общем смысле выбирает норму и порядок. Но человек как отдельный *индивид* есть своего рода ***испытатель и первопроходец***, он может спокойному, но банально привычному способу существования предпочесть попытку испробовать новую норму, отступление от принятого порядка, поиск новых парадигм и т.п. В конце концов, поиском и творчеством отдельных индивидов находятся, создаются и испытываются новые образцы человеческого поведения и вообще новые способы самого присутствия в мире этого особого рода живых существ, идентичность которых составляет их особая сложная природа, противопоставившая их всему миру, но, в свою очередь, обязавшая – как бы по праву старшинства (обеспечиваемого умом и способностью к творческому поиску) – отвечать за ход событий на Земле.

В то же время, по умолчанию, часто предполагается, что человек из двух наличных аттракторов – порядка и хаоса – делает свой выбор в пользу порядка. Кроме того, что поддержание порядка требует постоянных позитивных усилий, хаос по-своему может быть привлекателен для тех или иных (иногда неординарных) индивидов; хаос привлекает иллюзиями бескрайних возможностей, посулами безграничной свободы, здесь всё позволено, и инерция увлекающего вниз движения обволакивает и «успокаивает»… И это также составляет проблему для человека, ибо

[1] См.: *Фукуяма Ф.* Конец истории // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 143; *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.

он не всегда в состоянии отличить игру с хаосом, действительно способную обогатить – особенно художественные натуры – специфическими оттенками и переживаниями, от безвольного следования настроению вседозволенности и неразличения реальности и ее миражей. Духовный инфантилизм, потребительская психология, наличие разрушительных импульсов, подавляемых комплексов и т.п., иногда с очевидностью выступающих в подобных явлениях, способны вызвать страх перед неизвестными методами возможного раскрепощения человека и понимание того, что изменение его может быть не только эволюцией вверх, но и грозить падением, нисхождением, деградацией, обозначающими путь вырождения… Человек в определенном смысле может быть истолкован как форма (выступания), которая может изменяться, вмещая новое содержание; сверхчеловек выступает как результат движения вверх по отношению к исходному человеку.

Остротой всех этих (и множества других) проблем, таящих в себе как опасность редукции целостной природы человека, так и возможную (хотя и с разных сторон) угрозу самому существованию мира, объясняется в определенной степени несколько алармистское звучание нашего исследования. И принятие той или иной «идеи человека» в аутентичности его природы означает и столь же определенный подход к пониманию мира и к оценке путей его возможного развития. Бытие разворачивается как диалог человека с миром, они взаимно создают друг друга. Поэтому мир творится человеком, и человек должен осознавать свою ответственность за становление содержания и формы мыслимого и выстраиваемого им мира. Сознание человека, ставшее планетарным явлением и выступающее неотъемлемым ингредиентом мирового бытия с помощью созданной им культуры, сообщившей развитию необратимый (в принципе) характер, позволяет человеку активно и направленно воздействовать на мир, а возрастающие научно-технические возможности человека переводят эту способность в план непосредственно практический, что реально может определить то будущее, которое ожидает планету, определить судьбу мира.

Можно в целом сказать, что учет соображений контекста, особенностей процесса развития и условий реализации незаурядного явления переводит казалось бы отвлеченное обсуждение проблемы сверхчеловека во вполне практическую плоскость, а возможный результат развития процесса по своему значению делает обсуждение остроактуальным. Вопросы и подходы, представлявшиеся утопическими, но на протяжении долгого времени вновь и вновь овладевавшие человеческим умом и воображением, часто на самом деле представляют собой именно существенные вопросы, имеющие для него своего рода *основополагающее* значение, жизненно важный смысл или же являются некой особой болевой точкой, актуализирующейся в особые исторически значимые моменты выбора главных стратегий развития.

Итак, проблема сверхчеловека по своему содержанию, пафосу, значению и последствиям имеет общекультурный характер и общечеловеческое значение. Представляется, что программа сверхчеловека имеет смысл и этическое оправдание, если она *помогает* человеку понять себя и занять правильное место в диалоге с развивающимся миром, если направлена против ухода человека из бытия, против его нравственного вырождения, против угрозы как бы незаметно, но весьма последовательно и настойчиво оформляющегося ***античеловечества*** и того порядка мира, который может быть построен в этой античеловеческой парадигме – в разноуровневых и многоликих его проявлениях, в его лукавых соблазнах и устремленности к антиценностям (власть, деньги – все олицетворения энтропии в ее бездонности, все лики хаоса в его обманчиво-бесплодном разнообразии…).

Сверхчеловек – это человек, последовательно, ответственно и действенно сопротивляющийся возможной инволюции в себе, варварству в обществе, он способен грамотно работать с самим собой, изживая в себе негатив разнообразной природы и содержания, корректируя тенденции к деградации (нравственной, духовной, волевой…). Этот человек есть, собственно, по *сути* своей Человек Настоящий, который мыслится таким, каким и *должен* быть собственно человек. Сверхчеловек, и это принципиально, в аутентичном его понимании действительно выступает как антагонист – однако, не человеку, но ставшему угрозой для мира *античеловеку*.

В.А. Фортунатова

БИОАНТРОПНЫЕ СВОЙСТВА КУЛЬТУРЫ КАК ФАКТОР ЕЕ САМОРАЗВИТИЯ

Взаимодействие естественного и искусственного начала в современном мире становится все более многообразным и эффективным на самых различных уровнях. Этот процесс, реализующийся в самых неожиданных и очевидных проявлениях, делается все более активным в своем воздействии на культуру, которая «в ответ» тоже демонстрирует свою готовность к нелинейному развитию.

Укоренились параллельные понятия неантагонистического, но взаимодополняющего характера, как «идеальное и реальное», «актуальное и виртуальное», «человечное и антропное», «природное и культурное» и др. Они существенно влияют на установленные законы диалектики – сменяют представления об антагонизме противоречий, приглушают действие механизма перехода количественных изменений в качественные, обогащают сущность закона отрицания отрицания. Возникает актуальная научная проблема определения специфики культурной диалектики. Переориентация философского сознания с изучения природы на изучение культуры, которая произошла в Новое время[1], в наши дни сменяется «новым курсом» восприятия культуры не исключительно с позиций материалистического понимания истории. Диалектика природы, занимавшая важное, но подчиненное место в этой проблеме, выходит на авансцену научных интересов. Успешные опыты самоорганизации материи не только «живой-неживой», но и создаваемой разумом, словами, звуками, ощущениями, связывающей воедино физические и духовные формы существования человека добавили новые импульсы для исследования *материи* культуры. Культурные трансформации, которые распространились повсюду и выражаются чаще всего в общем синдроме «усталости от культуры» в ее традиционном истолковании как системы норм и правил, которые уже не срабатывают, не несут в себе прежнего эффекта, считаются излишними, подталкивают к признанию метафизической структуры культурной плоти, для полного осознания которой все еще не хватает научной решимости.

Потеря культурной энергии в созидании, восприятии и трансляции является одной из причин сближения гуманитарной деятельности и требует научно-категориального определения как специалистов со стороны самой культуры, так и философов, посвятивших себя изучению человека как мыслящего существа. Основной вывод предпринимавшихся в этом направлении усилий сводится к тому, что главная загадка во Вселенной – сам человек, воплощающий в себе дуализм духа и плоти. Его раздвоение было замечено уже в древнекаменном веке и гармонизировано в Древней Греции. Путь человечества от палеолетических венер до Венеры Милосской наметил траекторию движения в его культурном развитии и дошел сегодня до точки невозврата. Психоэмоциональные и внешние обстоятельства жизни заставляют людей менять свои не только привычный алгоритм своих представлений и действий, но также экспериментировать с телом, культивировать естественность отношений, искать увеличения собственных возможностей.

На этом фоне складывается антропогенная культура, которая внешне еще связана с эволюционирующим бытием человека, а внутренне уже порывает с ним. Этот разрыв выражается в

[1] *Булатов М.А.* Диалектика и культуры (историко-философский анализа). К.: Наукова думка.1984. 216 с.

ломке устоев, крушении принципов, норм и закономерностей всего созданного в прошлом и не востребованного в настоящем мире. Присутствие человека в антропогенной культуре происходит сегодня на других основаниях, чем прежде. Одно из них – самоорганизация разума за счет *культурного шума*. Им определяется уровень коммуникации между личностью и ее переменными, задействованными в коммуникационном процессе.

Современные трансакции мало содержат стимулов, обусловленных культурным развитием и потребностями человека, отбрасывающего все излишнее, не касающееся его личного состояния. Поэтому философией минимальных культурных операций стало убеждением в том, что культура ничему не учит, а человек должен исходить не из общекультурного, а лишь собственного эго-состояния. Такой вид психофизиологического рационализма существенно повлиял на индивидуальную и общественную мораль. Он также сказался и на природе современного искусства, в котором разрушено природное свойство искусства вообще – преобразование внехудожественных факторов в художественную реальность[1], которая, в свою очередь, формирует культуру слуха, зрения, – восприятия. Наблюдается прямо противоположное по смыслу явление, когда культура преобразовывается в свое исходное состояние, разрушающее культурно-биологические навыки развитой личности.

Экстраполяция культурного опыта в природу – достаточно долгий процесс в эволюции человека, но никогда прежде он не был столь всеохватным и разрушительным по своим последствиям. Изучение «шума» затруднено человеческими загадками зримости, о которых писал М. Мерло-Понти[2], отсутствием теории видения, говорения, слушания, обилием транссубстантиваций, культурным имплантированием. Происходит гуманитарная революция, которая, в отличие от социальной, протекает внешне бесшумно, но столь же всеохватно и радикально. Такая ситуация требует разработки культурной наноиндустрии, т.е. оперирования мельчайшими культурными частицами, выявляющими «природу внутри нас».

Этот подход разрушает колею исторического материализма, приближает к нам то, что казалось прежде очень далеким и не первостепенным, а сейчас «вдруг» приблизилось и актуализировалось. Между тем мы находимся в ситуации «культурного итога», подводящего своеобразную черту под предыдущими поисками человеческого самоопределения в культуре, за которыми должен начаться некий прорыв в сферы самопознания и определения новых возможностей не столько в переделке окружающего мира, сколько в создании собственного бытийственного пространства. И здесь биоантропный вектор поиска является одним из ведущих.

Основной круг вопросов, давно занимавших творцов культуры, – это формы воплощения природы в человеке. Вспомним портретные натюрморты Джузеппе Арчимбольдо (1526 – 1593), который в эпоху Возрождения, когда человек попытался встать рядом с творцом, обратился к языку овощей, цветов и фруктов, декорирующих натуральную основу и раскрывающих внутренний мир его современников. Сходный по сути, хотя далекий по пространственно-временному и формальному воплощению подход к человеку, прорастающему из природного мира, демонстрирует С.Т. Конёнков («Старичок-лесовичок», 1900). Биокосмизм 20-х годов XX века и современный трансгуманизм представляют собой также различные звенья одной и той же цепи человеческого поиска своего места в Природе.

В современной культуре еще более отчетливо обозначилось направление в культуре, отражающее усилия освобождения человека от извечного разделения на биологическую и духовную субстанцию за счет самокорректировки собственного «автопроекта». Этот научно-культурный мейнстрим сложился из самых разных гуманитарных практик – социальной, художественной, психологической, культурологической, которые так или иначе содержат в себе идею биологизма как мотора или тормоза при самореализации личности. Из наиболее разработанных в этом отно-

[1] *Лотман Ю.* Структура художественного текста // Об искусстве. СПб: Искусство-СПБ, 1998. 704 с. С. 84.
[2] *Мерло-Понти Морис.* Око и дух // Французская философия и эстетика XX века. М.: Искусство, 1995. 271 с. С. 224.

шении гуманитарных отраслей можно назвать социологию культуры[1], отражающую в своей сути «биологические» законы человеческой жизни. Категории пола, возраста, богатства, бедности, норм поведения, иерархия ценностей, инсценировок в культуре и взаимодействие социальных структур имеют в основе своего появления множество психобиологических импульсов – голод, агон, зависть, сила, игра и др. Однако все они интерпретируются сквозь призму социума, затушевывающего их истинный смысл.

Неоэволюционизм, напротив, акцентирует значение тех глубинных детерминант человеческой активности[2], которые придают ей культурный смысл при отсутствии столь выраженных биологических причин. Этим занимается экологическая антропология, однако современное состояние вопроса таково, что можно уже говорить о *биологии культуры* как самостоятельной области культурологического познания.

Одна из ее ведущих тем – концептуализация тела как культурного объекта[3], что вовсе не является чистой случайностью, а зависит от характера культурных изменений в обществе. Как отмечал М.М. Бахтин в своей книге о Рабле, положившей начало комплексной культурологической разработке этой проблемы, «Материально-телесный низ и вся система снижений, перевертываний, травестирований получали существенное отношение к времени и к социально-исторической смене»[4].

Загадочность человеческого тела в том, что оно сразу «и видящее, и видимое»[5], и созидающее, и постигающее, чувствующее и ощущаемое. Сопровождающие тело состояния породили обилие самостоятельных культурологических понятий, таких, как «болезнь», «голос», «обнаженность», «телесность» и пр. Эти понятия выражают некую промежуточность человеческого положения в мире, созданную цивилизацией и обусловленную культурой. Гибель или выживание у животного для человека, например, дополняется «болезнью», открывающей разные аспекты сознания и новые стороны экзистенции. Еще в 1924 году в романе «Волшебная гора» Томас Манн показал, какие стороны бытия раскрываются при ежедневном измерении температуры, общении с врачом или приеме «питательного супа».

Сегодня этот круг вопросов еще более расширился и породил новые умозрительные и практические проблемы – касания тела, бестелесности, насилия над собственным телом. Появилось «онтологическое тело»[6], ставшее объектом мышления и культурной рефлексии. Французская школа современной философии уделила этому особенно пристальное внимание. Знаковая природа тела в наше время, отрывающая его от биологической основы, порождает и новый тип мышления – «рефлексию знака»[7]. К ним можно отнести голос, взгляд, движение, жест, гримасу и другие аспекты выражения единства души и плоти. Воздействие такой проблематики на различные аспекты социальной культуры очевидно. Нынешняя культура, включающая синдром «Селфи», татуировки, эпиляции, ботокс, коррекции и другие манипуляции с телом, определяет образ мыслей, также искусственную среду физического совершенствования.

Еще один круг вопросов связан с детабуизацией биологической жизни человека в культуре. Как отмечает М.А. Тимошенко[8], этот процесс неразрывно связан с постгуманизмом и постпуританством нового времени. Его следствием можно считать вторжение маргинальных стратов русского языка (мата, арго, вульгаризмов) в сферы вербального пространства культуры. Распространение каннибализма в прямом и опосредованном масс-медийными средствами виде также десакрализирует человеческую смерть. Дегуманизация личностной и общественной культуры

[1] *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М.: Логос, 1996. 280 с.
[2] *Орлова Э.А.* История антропологических учений. М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010. 621 с. С. 607.
[3] *Тело* в русской культуре. Сборник статей / Сост. Г. Кабакова и Ф.Конт. М.: Новое литературное обозрение, 2005. 400 с. С. 11.
[4] *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож.лит, 1990. 543 с. С. 94.
[5] *Мерло-Понти Морис.* Око и дух // Французская философия и эстетика XX века. М.: Искусство, 1995. 271 с. С. 221.
[6] *Нанси Жан-Люк.* Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. 256 с. С. 40.
[7] *Деррида Жак.* Голос и феномен. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. 208 с. С. 16.
[8] *Тимошенко М.А.* Человеческое тело как культурная форма. Автореф… уч.степ. канд филос.наук. Нижний Новгород. 2009. 30 с.

формирует публичность интимной жизни индивида, сказывается на манере поведения, выборе одежды, преимущественному интересу к низовым сторонам бытия и быта без ограничений, истолкованию сексуально-физиологических знаков в качестве универсального коммуникативного средства.

Об актуализации физиологических актов и/или половых органов в качестве знаков социальных отношений говорилось в связи с антропологическим кризисом в армии[1], во властных структурах закрытого типа, в связи с виртуализацией человеческих отношений в социальных сетях. Все это во многом обусловлено устранением идеала человека, доминирующего над природно-животным хаосом и его импульсами, то есть приматом биологического над антропоцентрическим началом в культуре. Такое положение справедливо воспринимается как разрушение культурных устоев и вызывает реакцию несогласия и сопротивления. Однако в современной отечественной педагогике все чаще остается в забвении важнейший педагогический принцип при воспитании ребенка, о котором писал И.В. Гёте в связи с Педагогической провинцией, куда попадает его герой. Надзиратель, характеризуя ступени развития детей в их обители, в качестве первоочередной называет осознание неких высших смыслов, публичное обсуждение которых меняет «обличие» учения. «Кроме того, у тайны, – продолжает педагог, – есть большое преимущество: ведь если обо всем сразу же говорить, в чем тут дело, то начнут думать, будто ничего скрытого и нет. Есть тайны, которым, даже когда они перестают быть тайнами, подобает честь остаться невысказанными и сокрытыми, ибо это способствует стыдливости нравов».[2] Его собеседник правомерно замечает, что подобный принцип следует перенести «с тела на духовную жизнь».

Стыд отмечается как первоимпульс культурного развития человечества. Он же лежит в основе биоэтики, которая уже вышла за пределы использования биомедицинских технологий и становится социальным институтом морали. Эта категория предается забвению при обсуждении круга вопросов современной сексуальной жизни человека. Так, в частности, объединяющими признаками современной «гей-культуры» считаются агрессивность, демонстративность, эпатаж, частые нарушения причинно-следственных связей. Однако и сопровождение «sexual minorities» негативными и даже оскорбительными коннотациями относится к рецидивам антикультуры.

В культурологии, где отмеченным процессам пока не уделяется необходимое внимание, а все сходные явления отсылаются к области девиантной сексологии, наблюдается и параллельное научное движение в сторону виалогии как отдельной сфере философской антропологии[3]. В комплексе вопросов, раскрывающих сущность и специфику жизненного пути человека, особое место в ней занимает его здоровье. Здоровье актуализирует в себе три важнейших составляющих: психическое, духовное и соматическое (физическое) состояния[4]. Все они сегодня вызывают общественную озабоченность, но роль культурологии видится в гармонизации этих трех компонентов, позволяющей рассматривать здоровье как тип культурного сознания. Иными словами, здоровье необходимо культивировать не только специальными технологиями, но и на уровне национальной идеологии, мобилизующей усилия специалистов и отклики широкого населения.

Культурологическое осмысление различных видов *деятельности тела* смягчило общественный поворот в сторону частных забот, интересов, идей, тормозящих движение разума. На телевидении, в печатных изданиях, в ходе многочисленных семинаров и бесед ставятся и обсуждаются темы питания, гигиены, манипулирования Другим и т.п. На ряде телеканалов создалась особая атмосфера культурного эксгибиционизма вперемешку с гаерством и вкусовщиной. Благородная

---

[1] *Банников К.Л.* Антропология экстремальных групп: Доминантные отношения среди военнослужащих срочной службы Российской Армии // [Электронный ресурс] Режим доступа: www/k 2x2.info/psihologija/antropologija (дата обращения 01.09.2015).

[2] *Гете И.В.* Годы странствий Вильгельма Мейстера, или Отрекающиеся // И.В.Гете. Собрание сочинений в 10-и томах.Т.8. М.: Худ.лит.1979 . 462 с. С. 138.

[3] *Ермаков С.А.* Виалогия. Н.Новгород:НКИ.2005. 158 с.

[4] *Рагимова О.А., Лысенко Е.М.* Историко-философский анализ понятия здоровья в естествознании и русской философии // Известия Сарат.ун-та. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2014. Т.14. Вып 1. С. 27-31.

цель постижения культурных ценностей и познания ближнего в ракурсе его интеллекта, духовного состояния, природной уникальности ушла на периферию распространения новых идей. Эту общую тенденцию антропологического упрощения культуры сегодня можно уже рассматривать как движение к дальнейшему исследованию природного начала, оставляемого человеком в культуре при ее создании и «употреблении». Накопление критической массы такого материала позволяет воспринимать биоантропность в виде категориальной структуры культурологической науки, которая еще будет обогащаться и развиваться на сращении естественного и искусственного миров, что позволит по-новому воспринимать факты и процессы культурного будущего.

Выводы и предложения

Создание научно-исследовательского центра для изучения истоков и перспектив теории биоантропности.

Анализ механизмов биоантропности открывает пути для сближения естественно-научных, социологических и культурологических сфер научного знания, что существенно влияет как на состояние культуры, так и на трансформации представлений о культурной рациональности.

Распространение культурологической рефлексии над целями и ценностями современной действительности будет способствовать развитию человека, а также средств и способов его деятельности. «Человекоразмерность» должна стать статусом научных и социальных основ современной культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Булатов М.А.* Диалектика и культуры (историко-философский анализа). К.: Наукова думка, 1984. 216 с.
2. *Деррида Жак.* Голос и феномен. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. 208 с.
3. *Ермаков С.А.* Виалогия. Н.Новгород: НКИ, 2005. 158 с.
4. *Лотман Ю.* Структура художественного текста // Об искусстве. СПб: Искусство-СПБ, 1998. 704 с.
5. *Мерло-Понти Морис.* Око и дух // Французская философия и эстетика XX века. М.: Искусство, 1995. 271 с.
6. *Нанси Жан-Люк.* Corpus. M.: Ad Marginem, 1999. 256 с.

СОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

С.В. Лурье, М.С. Сидоренко

ЗАВЕТ И ЗАКОН ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КОНЦЕПЦИИ ОБОБЩЕННОГО КУЛЬТУРНОГО СЦЕНАРИЯ

Культуры, народы существуют столетиями, а порой и тысячелетиями. Конечно, в разные века это будет разная культура. Но разная не до такой степени, чтобы сказать: другая. Мы будем говорить о периодах, этапах развития традиции одного и того же народа, одной и той же культуры. Бывает, что культура гораздо шире этнографической народности. Это, например, имперская культура или религиозная культура, которая охватывает разные народы и создает традицию, присущую им всем. Эта традиция не так сильно отличается от этнической традиции в том случае, если она является головной, она определяет не только образ мышления, но и образ жизни. Еще в большей степени она сходна с культурой, к которой мы привыкли относиться как к этнической, если она охватывает самые разные стороны жизни человека и всю его психологию, не только сознание, но и бессознательное. Если посмотреть на историю русского народа, то можно увидеть, что очень во многом она определялась его православной религией. Не в меньшей степени православной религией русских определялся их домашний быт, отношения внутри семьи, с односельчанами, со старшими и младшими по возрасту или общественному положению. Иногда определялся от противного, но увидеть влияние православного менталитета все равно не трудно. Православной традицией определялось отношение русских к труду, к своей стране и ко многому другому. И в еще большей степени ею определялась внутренняя жизнь каждого конкретного человека. Но вот скажут, русские далеко не единственный православный народ. Вот скажем православные греки, они же совсем другие. С одной стороны, да, с другой – нет. Во внутренней жизни русского и грека очень много общего, как много общего и в домашнем устроении, отношении к труду и т.п. Увидеть, что у нас общая не только религиозная в собственном смысле слова, но и культурная традиция не так трудно. С другой стороны, мы конечно не можем не видеть, что у русских и у греков разные вариации одной традиции, и довольно отличающиеся друг ото друга. Эти отличия по глубине вариаций мы можем вполне соотнести с различиями одного и того же народа в разных эпохах. Если взять современного русского и русского XIV века, то различия будут много большими, чем у современных русского и грека. Но при всех вариациях культуры мы не сомневаемся, что у нас всех есть нечто глубоко общее, что сохраняется при прочих этнических различиях от народа к народу и от эпохи к эпохе.

Теоретической задачей нашего исследования и является определение того, отчего сохраняется единство традиций на казалось бы огромной культурной дистанции. Но чтобы ответить на этот вопрос, мы должны показать, отчего сохраняется единство культуры отца и сына, двух близких соседей. Потому, что механизм тут единый и на микро-, и на макроуровне. И единство состоит не только в схожести ценностей, но и в схожести восприятия мира и действия в нем. И объяснять основу этого единства мы будем не очевидными отсылками к общему культурному содержанию, понимаемому как общность культурных доминант, идеалов и нравственных максим, что, безусловно, тоже важно. Наша задача другая: показать, как единство культурной традиции преломляется на уровне психики. Причем психики индивидуальной, а не некого мифического коллективного сознания. Нас будет интересовать, что общего есть в психике носителей единой культурной или этнической традиции, как близких, так и далеких друг другу людей. И ключ, который мы предложим для разрешения проблемы, состоит в концепции культурных констант и обобщенно-

го имплицитного культурного сценария, которую мы и предлагаем вниманию читателей. Ею мы положим основание новому научному направлению – психологической культурологии.

Мы будем говорить об истории культуры, древней и современной, но начнем небольшой зарисовкой с натуры, которой постараемся прояснить читателю постановку проблемы.

Приход протоиерея N как культурный феномен

Приходская практика Русской Православной Церкви достаточно разнообразна: практически в каждом приходе существуют свои локальные традиции, правила, обычаи. Где-то эти особенности сложились под влиянием случайных факторов, где-то были навязаны настоятелем прихода своим прихожанам. Чаще всего подобные локальные традиции являются незначительными вариациями основной приходской традиции и не несут особого смысла. Из этого правила существуют исключения. Это – общины, сложившиеся вокруг особых, «харизматичных» священников, в которых отличия от общепринятой практики выходят за пределы простых флуктуаций. В таких общинах их члены обыкновенно осознают, что практика, которой они придерживаются, отличается от общецерковной. Обыкновенно таким общинам свойственна замкнутость и сплоченность. Человек «со стороны» вряд ли сможет разобраться во внутренней жизни такой общины.

В Санкт-Петербурге существуют по крайней мере несколько таких замкнутых общин, входящих в Русскую Православную Церковь, но при этом сильно отличающихся от среднестатистического прихода. Авторам удалось провести исследование практики одной из таких приходских общин. Полученная выборка не репрезентативна, так как все респонденты имели высшее образование, а некоторые из них – и учёные степени. Однако это делает результаты исследования ещё более интересными, так как полученная картина входит в противоречие с распространенным мнением о том, что в современном обществе ритуально-законническое восприятие религии свойственно людям с низким уровнем образования, тогда как образованные верующие более склонны к философскому и интеллектуальному осмыслению своих религиозных взглядов.

Настоятель прихода, протоиерей N, скончался несколько лет назад, однако община, созданная им, продолжает существовать, потеряв лишь незначительное число своих членов. В повседневной практике община строго придерживается правил и заповедей, данных им о.N, или, в немалой степени, выработанных ими самими. К основным правилам прихода нужно отнести строгое поддержание границ общины, запрет причащаться без крайней нужды в других храмах, помимо основного приходского храма общины. Нарушение этого правила вело к отпадению от общины. Запрещалось ездить по монастырям и к старцам в поисках ответов на какие-либо жизненные или духовные вопросы, хотя сегодня это – весьма распространённая в православной среде практика.

Частоту участия в таинстве Причащения устанавливал о.N. для всего прихода, требуя от прихожан совместно причащаться в установленные им дни, в среднем 1-2 раза в месяц. Самостоятельность в этом вопросе категорически запрещалась. Другие установления касались практики проведения постов, утренней и вечерней молитвы, чтения литературы на духовную тематику. Не были обойдены вниманием о.N. и вопросы одежды, досуга, политики. Всё это строго регламентировалось, и собственное мнение по огромному числу вопросов не приветствовалось.

Может создастся впечатление, что мы нарисовали образ весьма тоталитарного духовника, наслаждающегося своей властью, подавляющего волю прихожан и навязывающего им своё мнение по всем вопросам. Тем не менее, это совершенно не так. Строгих правил от о.N. ждали сами прихожане, и с радостью подхватывали любое его слово, тут же возводя его в неизменную заповедь. Исполнение всего этого массива правил для прихожан представляло и представляет собой самостоятельную ценность и цель. Для прихожан это – вовсе не обуза, а скорее, опора. Общее настроение прихода – своеобразная «несгибаемость», «непреклонность», стремление во что бы то ни стало выполнить все местные традиции до конца, какие бы препятствия на этом пути не вставали.

Отношение прихожан к установлениям о.N. характеризуют, например, следующие высказывания респондентов: “Это путь, он нас поставил на этот путь, и этот путь единственно правиль-

ный и верный, и как же с него сойти, если ты понимаешь, ты его нашёл, и это такое счастье, что тебе его показали, тебя поставили, и ты по нему идёшь, ты понимаешь, ни влево, ни вправо, уже нельзя, не то что «хочу – не хочу», – это просто нельзя". Отклонение от заповеданной практики – "это вообще не душеполезно, душепагубно как-то, как ещё сказать. Какое счастье, что у нас есть, и он нам смог такие конкретные дать указания, установления, советы, заповеди… он просто-напросто научил нас жить, и сейчас даже трудно представить, как бы мы без его вот таких вот чётких рамок, как бы мы, куда бы мы все". "Духовник сказал – значит, ты так и делаешь. И он сказал не лезь – и я уже доверялась, сказал не лезь, лучше следовать тому, что он сказал, я не знаю почему, моему разумению это непонятно… Я уже училась на [*богословских*] курсах, и нам объясняли доступно, доступно по полочкам раскладывали, что это надо делать, а мы говорили – хорошо, делайте, а мы нет. Потому что нам духовник так не велел".

Духовные чада о.N, с точки зрения общины, находились и находятся под его особым молитвенным покровительством: "Он своей молитвой, кто ходил к нему, видел, что, исповедовался, вот он своей молитвой и держал. То есть вот кто к нему ходил, те были под его колпаком молитвенным. Не только приходил, но и следовал его правилам".

Практика, сложившаяся на приходе о.N, значительно отличается от общепринятой приходской практики, а в целом ряде вопросов прямо противостоит ей. Это осознавалось и осознаётся членами его общины, но служит скорее доводом в пользу следования этой особой практике, чем оставления её и перехода к общепринятой: "Нам сказали как, у нас есть свой храм, и даже если не храм, а есть правило, ну, что же мы будем что-то придумывать… очень много уже мы можем сказать то, что не так делается, как батюшка сказал, очень много, особенно теперь это заметно… Если раньше мы не могли видеть этой разницы – потому что был батюшка, он нам говорил, и мы делали, – а теперь, оказавшись вот в таком вот свободном плавании, мы очень много видим. И вот радио православное слушаем, и теперь вот у нас немножко другие вот правила в храме; и другие храмы, куда когда-то ходим – очень понимаешь, насколько батюшка ну не похож на других священников. И не хочется, знаете вот, ничего другого – только как он говорил… не хочется… А вы знаете, даже не хочется обсуждать. Об этом даже думать не хочется".

Отход от правил общины воспринимался и воспринимается как духовная катастрофа, близкая к отпадению от Церкви. Несомненно, что за отказом следовать правилам о.N. последуют всевозможные неприятности и скорби: "… к его мнению надо было прислушиваться – абсолютно однозначно, это проверено на своей жизни. Как он сказал – так и надо делать, потому что отступления от его слова вызывали совершенно негативные последствия". Тот, кто сознательно переставал ходить в храм о.В. и следовать приходской системе, автоматически становился чужим для остальных прихожан: "Очень много людей в нашем храме, отошедших от батюшкиных заповедей, стоящих в храме, и будучи духовными чадами других священников, и это настолько зримо". "Они просто перешли к другому священнику, у которого другие правила. И они их приняли. Да. То есть они категорически противоположные. Они не рядом даже". С ними зачастую прекращали здороваться, не то, что общаться.

Всё это сохранилось, и даже усилилось после смерти о.N. Основная масса прихожан продолжает посещать все службы в том храме, где служил о.N. Вся приходская практика неукоснительно соблюдается, и община сплотилась ещё сильнее: "Между прочим, мы сейчас даже больше сплочены, чем при батюшке". На вопрос: "Можно ли стать членом общины о.N. после его смерти, не будучи с ним знакомым", – был дан недвусмысленный ответ: "Конечно, без сомнения. Две подружки мои, которые никогда его не видели, книжки им дарю, и фотографии, они его никогда не видели, и считают его своим духовником".

Откуда берут своё происхождение правила, установленные о.N.? Сам священник ни на какие авторитеты не ссылался. Его же последователи придерживались мнения, что он сохранил старую русскую приходскую традицию, возможно – традицию Оптинских старцев. Это утверждение неверно, в системе о.N. очень много авторского. Тем не менее, прихожане считают, что "он служил

со священниками, которые были той ещё школы, дореволюционной, и, понимаете, у него были такие вот учителя, он опирался на такие вот авторитеты … это не его была фантазия, это не его были такие вот придумки, он крепко стоял на ногах, он стоял, опираясь вот на этих вот священников, на те правила, которые были когда-то ещё выработаны. На школу старцев он опирался, да. Вот это были какие-то старцы, может быть и духоносные отцы". "Для того, чтобы продолжать эти традиции, батюшка старался учить русской традиции – вот какая была русская традиция – чтобы эту традицию передавать дальше нам, детям". "Он не изменил [*традицию*], как раз, скорее, изменился мир вокруг него, скорее всего, меняются люди, которые… ну, вот младостарцы, люди, которые не имеют вот такой школы, они могут вот что-то менять… а вот батюшка-то был как столп, он стоял на тех позициях, на тех правилах, которые вот уже были правильно выработаны. Понимаете, сейчас мир такой, подвижный, и в нём так всё нестабильно, и церковь не является исключением. А вот он был, понимаете, столп. И вот он был так надёжен, и такой вот, будем говорить, уверенный в своей правоте, в том, что он делает и говорит".

Приход о.N. – не единичный, хотя и редкий пример в современной Русской Православной Церкви. Объяснить эту систему с чисто богословской точки зрения невозможно. Попытаемся объяснить этот феномен с точки зрения психологической культурологи. Для этого обратимся к авторской концепции обобщенного культурного сценария, и попытаемся наложить этот сценарий на представленный выше материал. Чтобы подойти к проблеме с новой точки зрения, сделаем объемное теоретическое отступление.

Обобщенный культурный сценарий

В основе культуры лежит человеческое действие. Но чтобы приступить к действию, человек должен иметь хотя бы смутное представление о том, при каких обстоятельствах это действие осуществимо, кто он такой, что может его совершить, какими качествами он должен для этого обладать (какие качества себе приписывать), в каких отношениях он должен находиться с другими людьми, каким образом возможно совместное действие, какими качествами должен обладать коллектив людей, кто или что может оказать им помощь, каково то пространство, на котором они действуют?

Ответы, которые культура дает на эти вопросы – это та призма, сквозь которую человек смотрит на мир, в котором должен действовать, основные парадигмы, определяющие возможность и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его сознании вся структура бытия. В этом, прежде всего, и состоит защитная функция культуры, являющаяся наиболее значимой из всех ее функций. Благодаря ней человек получает такой образ окружающего, в котором все элементы мироздания структурированы и соотнесены с самим человеком, так что каждое человеческое действие является компонентом общей структуры.

Совокупность представлений о способе и характере действия человека в мире вовсе не похожа на какую-либо связанную мифологему мира. Ведь представления эти не субстанциональны, то есть касаются не самих по себе объектов мироздания. Они операциональны, относятся к образу действия человека по отношению к объектам мироздания.

Культурную картину мира невозможно реконструировать как логическую целостность, мифологему реальности, стройную и строго взаимосвязанную. При попытке такой реконструкции окажется, что исходные пункты этой мифологемы, на которых, собственно, и держится весь каркас реконструкции, абсолютно необъяснимы изнутри нее самой и в них содержатся значительные внутренние противоречия. Более того, несмотря на то, что присутствующая в данной картине мира внутренняя логика может восприниматься носителями культуры как нормативная. Но так ли это на самом деле? В один и тот же период различные группы внутри социокультурной системы могут иметь разные картины мира, хотя у них и имеется общий каркас.

Кроме того, культурная картина мира сильно меняется с течением времени. Неизменными оказываются лишь культурные константы – логически необъяснимые, принятые в культурной картине мира за аксиому блоки, которые внешне могут выражаться в самой разнообразной фор-

ме. На их основе культура выстраивает новые и новые картины мира – такие, которые обладают наибольшими адаптивными свойствами в данный период его существования.

Культурные константы практически не осознаются человеком. Та картина мира, которая выстраивается в сознании людей на их основе, может быть подвергнута критике, но сами культурные константы не становятся для человека предметом суждений.

Здесь свою роль играют защитные механизмы человеческой психики. Благодаря их действию культурные константы никогда не обнаруживают своего содержания непосредственно в сознании носителей культуры; они всегда всплывают лишь в виде представлений по поводу каких-то определенных проблем или объектов, то есть в форме максимально конкретизированной. Проходя через защитный барьер человеческой психики культурные константы как бы дробятся: в зону сознания они вступают не как правило, общее для множества самых различных явлений, а как представление о наиболее удобном способе действия в данном случае. Более того, формы конкретных проявлений культурных констант могут быть столь пестры, разнообразны, что увидеть за ними общую закономерность порой действительно мудрено. Многообразие форм проявления культурных констант обеспечивает их максимальную неуязвимость. В случае очевидного противоречия культурных констант реальности под угрозу ставятся не сами культурные константы, а конкретные формы их выражения. Некая поведенческая норма может быть откинута индивидом или обществом как несостоятельная, но бессознательная подоплека этой нормы остается незадетой и найдет свое отражение в других формах.

Какие представления должны включать в себя культурные константы? Все, которые описывали бы мир в качестве арены действия, то есть следующие парадигмы: локализация источника зла, локализация источника добра, представление о поле действия, условиях действия человека, о способе действия, при котором добро побеждает зло.

Их взаимосвязь для каждого культура своя, особая. Например, «источник добра» может включать в себя несколько парадигм, в частности, «образ себя» и «образ покровителя». «Образ себя» – это субъект действия, а «образ покровителя» можно определить и как атрибут действия, то есть как то, что помогает совершаться действию, иными словами, — это условие действия. Поскольку этническое сознание по своей сути коллективно, то «образ себя» – это «мы-образ», образ коллектива, способного к совместному действию. Содержанием «образа себя» является то, что именно член данной культуры принимает за свой базовый коллектив, что для него является коллективом.

«Образ себя», то есть представление о субъекте действия, и «образ покровителя», то есть представление об условии действия, определяют характер действия человека и тип взаимосвязи между членами коллектива. «Источник зла» – это то, что мешает действию, или то, против чего направлено действие. Таким образом, он также влияет на характер действия.

В целом складывается система образов, которая описывает арену деятельности человека как члена того коллектива, который является для него первичным «мы». А если так, то создается основание для того, чтобы внешняя конфликтность отреагировалась «драматизированным» образом, через взаимодействие «образов», имеющих в каждой культуре неповторимые особенности. Каждый из «образов» имеет собственный характер и состоит в определенных отношениях с другими «образами». Через их посредство в каждой культуре складывается канон восприятия реальности. Активность человека с этой точки зрения предстает как взаимодействие «образов». Само пространство имеет свои «образные» черты, которые согласуются с «образом мы» (и связанным с ним «образом я») и с другими компонентами той схематизации мира, которая происходит в человеческом сознании.

Если мы стремимся реконструировать систему культурных констант, то каждый «образ» описываем как особый субъект действия. Скажем, если нам надо охарактеризовать особенности «образа покровителя», то нас будут интересовать, прежде всего, как происходит появление «покровителя» на арене действия и как он локализируется, когда потребности в нем нет, каков характер его «хранения», «консервации». Реконструкция системы культурных констант будет выглядеть

как динамическая модель взаимодействия «образов», и культурными константами являются именно эти взаимосвязи, взаимозависимости. Человек строит свое поведение как бы внутри этой системы взаимосвязей и взаимодействий, ощущая себя одним из компонентов этой находящейся в непрестанном движении системы. Именно такое видение мира формирует культура.

Речь идет не о мифологической схеме! Все эти образы имеют лишь формальные, «технологические» – не содержательные, не проблемные – черты. Как объяснить это более наглядно? Скажем, в некоем литературном жанре по его законам должны иметься те или иные персонажи: злодей, рыцарь, дама и т.п. В каждом конкретном произведении эти персонажи имеют собственные имена и индивидуальные черты, но при этом сохраняется тот набор характеристик персонажей и моделей отношений между ними, та динамика сюжета, которая требуется спецификой жанра. В общем и целом, культура создает подобный канон восприятия мироздания. Она задает такие парадигмы восприятия, что все объекты внешнего мира либо встраиваются в выработанные ею образы (посредством культурных констант), подвергаясь при этом более или менее значительным искажениям, либо вовсе не воспринимаются человеком. Меняется жизнь народа, меняются культурные, политические, экономические условия, в которых он живет. А значит, меняется и тот внешний опыт, который носители культуры должны воспринимать и упорядочивать. Возникает как бы новая пьеса, написанная в соответствии с тем же каноном, но на новом материале. Картины мира будут сменять друг друга, но благодаря культурным константам их структура и динамика в своих основаниях будут оставаться прежними.

Получается, что культурными константами являются не содержательные наполнения «образов», а самые общие приписываемые им характеристики. Конкретное наполнение этих парадигм может меняться, и тогда возникают новые модификации образа мира. Но наполнение культурных констант в любом случае будет таким, что общие характеристики образов картины мира, их диспозиция, представления о модусе действия останутся неизменными. Это такие константы, вокруг которых и кристаллизуется культурная традиция в различных ее модификациях.

Наполнение культурных констант конкретным содержанием представляет собой сцепление бессознательных образов с фактами реальности, или, если говорить на языке психоаналитиков, представляет собой трансфер – перенос бессознательного комплекса на реальный объект. Это сцепление может быть более или менее прочным и сохраняется до тех пор, пока данный объект может нести такого рода нагрузку внутри культурной картины мира и не начинает явно расходиться с реальностью. Тогда последует новый трансфер – на другой объект. Так происходит формирование конкретного «образа защитника» и «образа врага» (безразлично, персонифицированных или нет). Аналогичным образом происходит явление, которое можно назвать автотрансфером: человек приписывает себе те качества, которые заложены в бессознательном «образе себя» («образе мы» и связанным с ним «образом я»).

В каждом случае трансфер и автотрансфер совершаются синхронно, так что на реальность переносятся не только характеристики бессознательных образов, но и их диспозиция и взаимодействие. Постоянной чертой любой картины мира, присущей в различные исторические периоды культуре, является ее баланс: соотношение «сил добра» и «сил зла» не изменяется. Если внешняя угроза возрастает, то соответственно либо увеличивается представление о собственном могуществе, либо дополнительная психологическая нагрузка падает на «образ защитника» в любой его форме. Последнее зависит, в свою очередь, от имеющихся в наличии потенциальных объектов трансфера. Структура отношений между бессознательными образами переносится на реальный опыт и определяет способ действия людей. Они действуют в соответствии с перенесенными ими на себя качествами, в рамках представления о коллективе и его внутренних качествах и связях, заложенных в их бессознательном.

Тот объект, на который совершается трансфер, становится ключевым в данном варианте культурной традиции. Вокруг объектов трансфера и организуются все прочие элементы реальности, образуя в культурной картине мира полюса «добра» и «зла» и «нейтральное поле» – «поле действия». К этим значимым, ключевым объектам стягиваются все смысловые связи культурной

картины мира, они же задают сюжет в жизни народа – носителя культуры, поскольку через их посредство на реальность проецируется тот конфликт между «источником добра» и «источником зла», который представлен в культуре.

Модель действия человека в мире – это всегда модель человеческого взаимодействия. В рамках культуры действие всегда провоцирует встречное действие, модель действия всегда провоцирует встречную модель действия, создавая каркас моделей действия, на котором плетутся, закрепляются значения культуры. Происходит это в процессе реализации различных частных, событийных культурных сценариев. Причем новые модели действия возникают не спонтанно, их направленность задается культурой как целым. Каркас, на котором скрепляются все возможные частные сценарии, которые могут быть реализованы в рамках той или иной культуры, представляет собой лежащие в основании культуры представления о взаимодействии, точнее, о принципиально возможной и допустимой в данной культуре структуре взаимодействия (с учетом всей допустимой культурой вариативности). Представления эти проецируются на каждого носителя данной культуры, как на действующего в культуре индивида.

Обобщенный культурный сценарий специфичен для каждой культуры, он внелогичен и конфликтен в себе самом. Внелогичность его отчасти объясняется и его функцией психологически адаптировать внешнюю реальность, сделать ее более комфортной для людей, даже за счет искажения ее восприятия и своеобразной «рационализации». Будучи внелогичной, точнее, интенционально, избирательно логичной, избирательно, интенционально воспринятой реальность неминуемо оказывается в восприятии человека фундаментально противоречивой и через это пробуждает в человеке определенные установки к действию, модели действия, чтобы умерить эти противоречия и эту внутреннюю конфликтность. Что и побуждает человека к действию, то есть направляет к реализации старых или на спонтанное синтезирование новых культурных сценариев, но на основании уже имеющегося сценарного каркаса. Таким образом, реальность, будучи интенционально, избирательно воспринятой, становится проекцией имплицитного обобщенного культурно сценария. Имплицитный обобщенный культурный сценарий воплощается во множестве внешне непохожих частных культурных сценариев.

Культурные константы проявляют себя в ходе взаимодействия носителей культуры, реализующих самые разнообразные сценарии, характерные для той или иной культуры. Культурные константы стоят за всеми сценариями, признаваемые в данной культуре желательными или допустимыми, более того, являются основой, на которой эти сценарии строятся. Но это возможно только в том случае, когда сами культурные константы находятся между собой в динамическом взаимодействии. Культура является «полем действия» не потому только, что все ее элементы находятся во взаимодействии, но и потому, что тот каркас, который стоит за культурой, динамичен по своей сути.

Итак, комплекс культурных констант содержит в себе модели действия, которые могут складываться в некий прототип сценария, который в той или иной форме находит свое выражение в любом из реализуемых в жизни сценариев. В своей совокупности они определяют каждую конкретную культуру как специфическое поле действия, задавая принципы должного, допустимого и отклоняющегося взаимодействия.

Усвоение культуры ребенком – энкультурация – представляет собой усвоение интенциональности, избирательности культурных сценариев. Трансмиссия культуры из поколения в поколение осуществляется посредством усвоения человеком огромного комплекса частных событийных культурных сценариев и конденсации в его сознании, и, что особенно важно, в бессознательном, основных принципов взаимодействия, характерных для данной культуры. Так человек бессознательно усваивает, бессознательно обобщает культурные черты, культурные модели, определяющие взаимодействие и, тем самым, воспринимает присущий его культуре имплицитный обобщенный культурный сценарий. Причем принципы взаимодействия могут быть общими на самых разных уровнях и в различных аспектах именно потому, что они строятся на едином обобщенном культурном сценарии.

Для того чтобы продолжить разговор о культурной картине мира, мы должны разграничить два понимания культуры: культуры как способа кристаллизации культурных констант и культуры как ценностной конфигурации, совокупности ценностных систем, ценностных ориентаций.

Ценностная ориентация является материалом, на основании которой кристаллизуется та или иная культурная традиция. Культурные константы не содержат в себе представления о моральной направленности действия. Моральная направленность задается ценностной ориентацией. Культурные константы и ценностная ориентация соотносятся как способ действия и цель действия.

Каждая культура в какой-то мере адаптирует более широкую культурную традицию, но сами по себе культурные константы нейтральны по отношению к той или иной ценностной ориентации. Какую систему ценностей принимать – волен выбирать человек. Это подобно тому, как зрение также и физиологически, и психологически жестко детерминировано и существуют вполне определенные законы зрительного восприятия, но куда человеку смотреть – это его выбор. Культурные константы неизменны на протяжении всей жизни народа, всего периода существования культуры, а ценностная ориентация может меняться, она является результатом свободного выбора людей.

Наличие у различных носителей культуры и их социально-функциональных групп различных ценностных ориентаций неизбежно ведет к тому, что народ не имеет единой картины мира. Сам процесс трансфера отражает общую направленность человеческой личности. Он, можно так сказать, является результатом выбора, не в том смысле, что люди могли бы самопроизвольно выбирать тот или иной объект трансфера, а в том, что наполнение бессознательных комплексов конкретным содержанием зависит от общих интенций человеческой личности, ее целеполагания. Например, в культуре может существовать некоторый константный с точки зрения технологических, внесодержательных характеристик «образ покровителя», но на кого этот образ будет перенесен, зависит от ценностных доминант носителей культуры. Другое дело, что при этом то, что служит объектом трансфера, видится через призму, которую формируют культурные константы.

Таким образом, в рамках культурной традиции существует целый комплекс различных картин мира, внешне значительно друг от друга отличающихся, но имеющих один и тот же «каркас» – систему культурных констант.

В культурной традиции присутствует и другой компонент – культурная тема, являющаяся центральной для данного народа. Она так или иначе связана с религиозными представлениями, характерными для той или иной культуры, или точнее было бы сказать, с формами социальной интеграции, получившими в данной культуре религиозное обоснование.

Культурную тему можно рассматривать как тип устойчивого трансфера, который отражает парадигму «условия действия» в сознании носителей культуры. В качестве таковой, она включается в картины мира различных внутрикультурных групп и в ходе истории народа может представать в различных, вплоть да взаимно противоположных интерпретаций. То или иное восприятие центральной культурной темы зависит от ценностных ориентаций носителей культуры и их социально-функциональных групп.

Культура оказывается распределенной между своими носителями. Культурные константы посредством процесса трансфера переносятся на различные объекты действительности. На базе одних и тех же культурных констант формируется целый комплекс картин мира, в каждой из которых основная культурная тема интерпретируется различным образом.

Мы видим, культура представляет собой довольно сложную систему. Можно предположить, что распределение культуры, основанное на единых культурных константах. Расщепление культурной темы имеет свое функциональное значение. Если система культурных констант представляет собой одновременно и модель, на основании которой носители культуры действуют в мире, и модель их взаимодействия друг с другом, то распределение культуры является чем-то вроде пускового механизма самоорганизации культуры. Культурная система посредством динамического восприятия окружающего мира упорядочивает не только внешнюю реальность, но и себя в качестве компонента этой реальности.

Обобщённый культурный сценарий в Предании Православной Церкви

В качестве иллюстрации рассмотрим, как механизм обобщённого культурного сценария проявляется в Предании православной Церкви. Священное Предание представляет собой важнейшую составляющую Православной Церкви, хотя общепринятое определение Предания отсутствует. Спектр определений – от перечисления составных частей Предания до мистического определения Предания как «жизни Духа Святого в Церкви» [Лосский 1970]. Ни одно из этих определений не является полностью удовлетворительным.

Особо отметим малоизвестное определение Предания, данное церковным писателем XIX в., свт. Феофаном Затворником в личной переписке: "Вы понимаете предание, – обращается свт. Феофан к своему собеседнику, – как передавание из уст в уста. А оно было передание из жизни в жизнь, из дела в дело. Скажу простой пример – как столько веков хранится одинаковый образ плетения лаптей, печения хлебов. Дети делом перенимают у отцов и матерей, – и передают своим детям. Христианство – не учение, а жизнь. И самое учение его входит в жизнь, как определенный образ, воззрение на все сущее и бывающее [Феофан 2000: п. 974]". Это определение вплотную подводит нас к понятию религиозной культуры.

Мы предлагаем следующий тезис: Предание по существу является религиозной культурой, т.е., особым «интенциональным миром», а Православная Церковь – носителем этой культуры. Религиозная культура православной Церкви – не следствие воплощения в жизнь её учения, а неотъемлемая и первоначальная составляющая Церкви. Никакого «православия», помимо религиозной культуры Церкви в каждый конкретный момент времени в каждом конкретном месте, не существует и не существовало. Учение Церкви, за исключением нескольких ключевых утверждений, формулировалось для оправдания уже существующих религиозных практик, причём с заметным опозданием. В зависимости от личных взглядов можно как признавать участие Бога в развитии этой культуры, так и отрицать это участие. В первом случае Предание можно назвать «культурой, включающей Божественное». И в том, и в другом случае, основные закономерности развития Предания могут быть успешно исследованы при помощи инструментария культурной антропологии.

Любая культурная система может быть адекватно понята только изнутри. Это необходимо помнить и при изучении Предания Церкви. Критический подход, ставящий под сомнение историчность целого ряда утверждений Предания, только мешает при поиске констант и сценариев культуры. Для нашего исследования важно именно свидетельство Предания о самом себе. Вопрос об истинности или ложности той или иной истории, связи, атрибуции мы сознательно игнорируем.

Культурные константы Предания

Православное Предание рассматривает Церковь как преемницу ветхозаветного Израиля – как Новый Израиль. Связь между Ветхим и Новым Израилем традиционно усматривается в ветхозаветных пророчествах и в основных событиях ветхозаветной истории, которые, в рамках типологического метода толкования, рассматриваются как прообразы событий новозаветных.

Наша гипотеза состоит в том, что связь между Ветхим и Новым Израилем осуществляется на уровне общей для ветхозаветного иудаизма и христианства «интенционального мира», или религиозной культуры. Речь идёт не о заимствовании отдельных элементов, а об общих константах и сценариях. Это позволяет говорить о внутреннем единстве религиозной культуры ветхозаветного и новозаветного народа Божия. Мы условно назовём эту культуру «культурой Завета-и-Закона». Формирование ядра этой культуры относится к моменту бегства иудейского народа из Египта и Синайского Законодательства и должно рассматриваться в общем контексте культуры древнего Ближнего Востока. Перечислим основные константы «культуры Завета-и-Закона».

1. *Образ «мы».* Носители культуры Завета-и-Закона осознают себя как видимую общность людей, состоящих в особых отношениях с Богом. Эти отношения выделяют общность из окружающей среды, которая воспринимается как противящаяся Богу и как источник опасности для общины.

2. *Образ покровителя.* Единственный надёжный покровитель для этой общины – Бог. Для людей библейского мировоззрения, Бог – действующее Лицо человеческой истории. Сохраняя Свою надмирность и абсолютную трансцендентность, Бог, тем не менее, принимает участие в истории, является её субъектом. Помимо воздаяния людям за поступки, Бог действует по Своему замыслу и по Своей собственной инициативе. Тем самым, Бог может выступать покровителем общины в повседневном её существовании.

3. *Условие действия.* Без покровительства Бога все действия общины обречены на неудачу, а сама она – на распад. Поэтому необходимое условие действия – пребывание в особых отношениях с Богом. Эти отношения оформляются Заветом, т.е. договором. Договор – обычное явление для политической жизни древнего Ближнего Востока. Договор между Богом и общиной заключается по инициативе Бога и на Его условиях. При выполнении предложенных Богом условий, Он обещает Своё покровительство. Если община нарушает условия Завета, это может приостановить его действие. Бог возобновит Завет в случае принесения покаяния. При этом Бог никогда не нарушает Своих условий первым. Поэтому община, выполняющая условия Завета, может быть уверена и в выполнении Богом Своих обещаний.

Заключение Завета можно рассматривать как Откровение Бога человеку. Выступая инициатором заключения Завета, Бог выходит из Своей недоступности, проявляя Себя как действующее Лицо человеческой истории, а так же сообщая человеку нечто о Себе и о том, что Он ожидает от человека. Таким образом, Завет находится в тесной связи с Откровением.

4. *Условие действия по отношению к покровителю.* Условия, которые Бог выдвигает при заключении Завета – это верность Ему и выполнение данного Им Закона, т.е., свода норм и правил, по которым должна строиться повседневная жизнь общины Завета. Исполнить Закон в одиночку, за исключением особых случаев, невозможно. Поэтому для выполнения Закона требуется община единоверцев. Если член общины нарушает Закон, он ставит под угрозу всю общину, и она должна сама отсечь нарушителя от себя.

Древнее законодательство часто апеллировало к авторитету богов как к источнику права, а политическая жизнь знала понятие завета. Но сочетание этих двух понятий встречается только в библейской истории: никогда договор не использовался как форма законодательства. По этой отличительной черте мы решили назвать библейскую культуру культурой Завета-и-Закона.

5. *Способ действия.* Закон предписывает, как община должна действовать в разнообразных ситуациях. Действие не по Закону чревато нарушением условий Завета и неудачей. Поэтому Закон становится основной ценностью общины Завета и указанным Самим Богом наилучшим способом угождения Ему.

Закон по своей всеохватности необходимо порождает особую культуру. Например, Моисеев Закон задаёт и нормы права, и устав ветхозаветного богослужения, и основы идентичности общества, и целый ряд бытовых норм. Все эти правила строго обязательны для исполнения. Поэтому здесь мы сталкиваемся с религиозной культурой par excellence: повседневной культурой, которая имеет эксплицитно сформулированный религиозный смысл.

5. *Образ посредника между «мы» и «покровителем».* Заключение Завета связано с человеком, который избран для этого Богом и наделён особой харизмой. Через него Бог собирает людей, возвещает Своим людям Свою волю, и заключает Завет. Завет связан со странствиями общины в пространстве и во времени к цели, определённой Богом.

Посредник также может исполнять и другую функцию, связанную не с заключением, а с возобновлением Завета, некогда установленного, но позже нарушенного общиной.

6. *Образ врага.* Община Завета-и-Закона может иметь множество обыкновенных недругов и врагов. От них общину защищает покровительство Божие. Особенно страшными и ненавистными врагами являются те, кто сознательно препятствует общине выполнять условия Закона. Само появление таких врагов воспринимается как крайнее наказание от Бога за пренебрежение Его Заветом.

Обобщённый культурный сценарий

Описанные выше константы объединяются в следующий устойчивый сценарий:

Бог избирает особого человека, через которого Он открывает Свою волю. Вокруг этого человека собираются последователи, с которыми Бог заключает Завет на время странствий к определённой Богом цели. Община Завета через посредника получает Закон, которого она должна придерживаться на этом пути. Исполнение Закона гарантирует покровительство Божие. По пути к цели община должна отсекать от себя тех, кто сознательно пренебрегает Законом. В противном случае общину ожидает наказание от Бога. Если нарушение Закона приобрело массовый характер, Бог поручает особому человеку возобновить Завет, напомнив о нём общине.

Основным свойством обобщённого культурного сценария является его присутствие в скрытом виде в устойчивых сценариях культуры. При этом не важен масштаб события – сценарий может проявляться как на уровне истории целого народа, так и в действиях малой группы людей.

1. Начнём с глобального уровня. Первое развёртывание сценария – это акт Синайского Законодательства, описанный в Пятикнижии. Моисей, избранный Богом от рождения, получил особое откровение от Бога и повеление вывести израильский народ из египетского рабства. Затем на горе Синай Бог заключил с Израилем Завет, о котором народу возвестил Моисей. Через него же был дан Закон, лёгший в основу религиозной культуры. Обетования Завета относились к цели странствий в обещанную иудеям Ханаанскую землю и обещали непосредственное покровительство Бога Израилю. За последующие нарушения условий Завета Бог наказывал Израиль, лишая его Своего покровительства, вследствие чего иудейский народ терпел военные поражения от соседних племен и государств. Возобновителем Завета по возвращении иудеев из вавилонского пленения, ставшего наказанием за пренебрежение Заветом, выступает ветхозаветный священник Ездра, роль которого в раввинистической литературе оценивается как вторая по важности после Моисея.

2. Второе воплощение сценария происходит при заключении Нового Завета. Новый Завет был обещан Богом через пророка Иеремию и дан через Иисуса Христа. По православному учению Иисус Христос – больше, чем посредник и пророк, Он – Богочеловек. Однако в контексте сценария Иисус действует как новый Моисей – выводя Своих учеников из рабства смерти в новой Пасхе и заключая с ними и с их последователями новый Завет с Богом. Завет сопровождается дарованием Закона. Новый Закон, в соответствии с пророчеством Иеремии, имеет особый характер – это не внешние правила, записанные в книге, а внутреннее, сверхприродное побуждение исполнять волю Божию, т.е. это закон, записанный в сердцах. Сошествие Святого Духа на апостолов и всех верных в Пятидесятницу понимается как новый Закон от Сиона, обещанный Богом через пророка Исайю. Новозаветная Церковь с особой силой ощущает себя странствующей, находящейся на пути к обещанному эсхатологическому Небесному Иерусалиму, Царствию Божиему. Возобновление Нового Завета связано не с каким-либо человеком, но непосредственно со Святым Духом, Который напоминает о Завете и Церкви в целом, и каждому христианину лично.

Как и Моисеев Закон, внутренний Закон Нового Завета порождает особую культуру, вернее, наращивает пласты культуры вокруг наполненных новым содержанием культурных констант. Механизм возникновения этого нового образа религиозной культуры принципиально отличается от механизма формирования культуры ветхозаветного периода. Моисеев Закон представляет собой готовый слепок или матрицу культуры, тогда как новозаветный Закон благодати даёт импульс к изменению, «настройке» внешней культуры в свете Евангельских ценностей.

В христианстве Новый Завет имеет статус окончательного, а новозаветное Откровение – максимально возможного Откровения Бога о Себе. Общепринятый взгляд не допускает появления последующих Заветов и связанного с ним нового Откровения.

3. Примерно в середине II века обратившийся в христианство бывший языческий жрец Монтан из Фригии объявил, что Откровение в Церкви не заканчивается Новым Заветом, и Церковь, прошедшая два возраста – под Моисеевым Законом и благодатью Христовой – вступает в третий, зрелый возраст откровения Святого Духа через Монтана и его помощниц-пророчиц, Присциллы и Максимиллы. Фактически, объявление нового общего Откровения, изменяющего жизнь Церкви, было тождественно провозглашению Третьего Завета, пророком которого становился сам Монтан. У Монтана нашлось множество последователей. Богословские взгляды монтанистов практически не отличались от основной христианской традиции и не являлись ересью в классическом понимании. Однако в повседневной религиозной практике они радикально отличались от всех остальных. Все последователи Монтана были вынуждены исполнять множество самых строгих правил, регламентирующих все стороны жизни. Монтанизм нашёл значительное количество последователей в Церкви того времени, и еще больше – сочувствующих. Победа над монтанизмом далась Церкви относительно тяжело.

Мы можем говорить о монтанизме не как об одной из ересей, но как о новой религиозной культуре, опирающейся на те же культурные константы, что и христианская Церковь, но наполняющей эти константы альтернативным содержанием. Мы видим все основные компоненты обобщенного культурного сценария: пророка; новое Откровение и Завет; Закон, определяющий все стороны жизни последователей и создающий новую религиозную культуру; наконец, добровольное мученичество.

4. Возможность появления нового Откровения и большого Завета противоречит христианскому учению. На более низком уровне частные Заветы, не отменяющие, но дополняющие Новый Завет, остаются возможными. Ключевые слова – Завет и Закон – никогда не звучат явно, но обнаружить воплощение этих констант не составляет большого труда. В качестве примера рассмотрим, как церковное Предание видит историю возникновения монашеского устава преп. Пахомия Великого. Церковный писатель V в. еп. Палладий Еленопольский в книге «Лавсаик» повествует, как усердному египетскому монаху Пахомию, жившему в уединённой пещере, явился Ангел и повелел выйти из затвора, собрать молодых монахов и организовать монастырь. Устав для нового монастыря Ангел вручил Пахомию написанным на медных досках. Впоследствии число монахов, следовавших этому уставу, сделалось весьма большим. От своих учеников преп. Пахомий требовал строго соблюдения данного Богом устава.

Устав преп. Пахомия, датируемый ок. 320 года, был первым монашеским уставом, который позже тем или иным образом вошёл во все остальные монашеские уставы. Таким образом, Предание видит в преп. Пахомии основателя общежительного монашества, и, развивая эту мысль, рассказывает об обетовании, которое Господь дал через Пахомия всем монахам, кто будет следовать этому уставу, т.е., всему общежительному монашеству. Согласно этому обетованию, общежительное монашество не прекратится до конца мира.

Таким образом, внутри Нового Завета появляется ещё один Завет, заключённый между Богом и монахами и сопровождающийся дарованием, через Пахомия Великого, малого Закона – монашеского устава. Этот Завет не заменяет Новый Завет, так как достигнуть цели – эсхатологического Царствия Божия – можно и не будучи монахом. Тем не менее, член монашеской общины пользуется особым покровительством Божиим.

5. Важным явлением в православной культуре является харизматическое духовничество, или старчество. Несмотря на определённый недостаток богословского обоснования, старчество воспринимается как неотъемлемая часть восточной христианской традиции. По нашей гипотезе, духовничество представляет собой многократное воплощение обобщённого культурного сценария на повседневном уровне.

Одно из основных сочинений монашеской традиции, «Лествица», начинается утверждением: "Когда хотим выдти из Египта и бежать от Фараона, то и мы имеем нужду в некоем Моисее, т.е. ходатае к Богу и по Богу, который … воздевал бы за нас руки к Богу, чтобы наставляемые им пере-

шли мы море грехов" [Добротолюбие т.2: 1, 4]. Через четыре века преп. Симеон Новый Богослов также уподобляет духовника Моисею. Тот же образ – духовника как Моисея – можно найти и в некоторой современной православной литературе. Мы утверждаем, что это не просто устойчивое поэтическое сравнение, а ключ к пониманию всего явления. Рассмотрим феномен старчества как воплощение обобщённого культурного сценария.

Настоящий старец должен быть носителем особых духовных даров, особой пророческой харизмы. Старец поставляется на своё служение не по своей воле и не людьми, но непосредственно Богом. Ученики старца должны полностью верить ему, как Самому Богу, и оказывать безусловное послушание во всём – будь то частный совет, имеющий практический смысл, или заповедь – правило, которому ученик должен следовать всю жизнь. Малейшее сомнение в том, что через старца ученику говорит Сам Бог, приравнивается к тяжкому, смертному греху. Наоборот, простое следование установленному старцем правилу, вместе с полной верой и послушанием ему, по православным воззрениям, быстро и почти что автоматически приводят к высокой степени духовного совершенства. Разумеется, у послушника может быть только один старец, который выступает в роли посредника между учеником и Самим Богом.

Не составит большого труда опознать в этой нормативной для древнего монашества картине воплощение культурного сценария. Бог заключает через духовника частный Завет с его последователями, дав им через старца особый малый Закон и обещая покровительство на духовном пути послушников к эсхатологическому Царствию Божию в обмен на безусловное повиновение старцу. Старец же, как Моисей, открывает послушнику волю Божию на этом пути. Таким образом, послушание старцу превращается в послушание Богу.

6. Пример интерпретации истории сквозь призму культурных констант можно увидеть и в весьма болезненном для Русской Православной Церкви вопросе о переводе богослужения на современный русский язык. Официальным богослужебным языком Русской, а так же основным языком Сербской и Болгарской Церквей является церковно-славянский язык (ЦСЯ), возникший в связи с переводческой работой свв. Кирилла и Мефодия в IX в. ЦСЯ был основан на существовавших славянских наречиях и был предназначен специально для перевода греческих богослужебных текстов. С момента своего возникновения ЦСЯ неоднократно подвергался изменениям, т.н. «справам» или «поновлениям», с целью исправления ошибок и уменьшения зазора с живым и непрерывно изменяющимся русским языком. В конце XVII века в Русской Церкви «справы» по ряду причин прекратились, в результате чего уже к концу XIX в. богослужебные тексты стали трудны для восприятия. Проблема особенно остро встала в конце XX века. Неожиданно выяснилось, что и у перевода и даже у очередной «справы» ЦСЯ существует большое количество противников. Не прозвучало ни одного собственно богословского аргумента за неизменность ЦСЯ. Однако за позицией противников перевода видятся серьёзные, хотя и недостаточно осознанные убеждения. По отдельным фразам в Интернет-публикациях и по репликам на форумах удаётся выявить следующую картину.

О языке: "Церковнославянский язык – это творение Божие, дарованное нам через святых равноапостольных Кирилла и Мефодия и их учеников, – нам и всем православным славянским народам. … Это Божие чудо и Божие установление" [Правдолюбов 2011]. "…Славянские народы, приняв Православие и обручившись с Божественным Женихом, получили в качестве «приданого» святыню – церковнославянский богослужебный язык" [Каверин 2010]. "… Церковнославянский язык – особый Богом данный нам, славянам, язык, возвышенный язык нашей молитвы к Богу" [Чувикин 2011]. Путь разумного компромисса – разрешить служить в некоторых храмах на современном русском языке, сохраняя ЦСЯ в качестве основного богослужебного языка Церкви – полностью отвергается: "Служение на русском языке в храмах Русской Православной Церкви – недопустимо (нарушающие … подлежат строгому прещению)" [Правдолюбов 2011]. Любые попытки изменить ЦСЯ приравниваются к сознательным попыткам разрушить Церковь: "… Они [*сторонники изменений*] думают, что своими реформами созидают Церковь, а на самом деле пы-

таются ее разрушить. Надеюсь, что большинство из них заблуждается искренне, а для сознательных разорителей Суд Божий давно готов" [Н. Каверин, реплика на форуме[1]]. Под «разрушением» понимаются как вполне рациональные возможные последствия изменения ЦСЯ (например, протесты части прихожан), так и нечто мистическое, внерациональное, какие-то смутные, но грозные кары, которые должны обрушиться на Церковь после отказа от этой части Предания. В качестве примера приводится Сербская Церковь, разрешившая у себя использование сербского языка как богослужебного, наравне с ЦСЯ: "Сербы, модернизировав богослужебный язык и отказавшись частично от ЦСЯ, потеряли Косово" [Н. Каверин, реплика на форуме[2]]. "Возьмем пример Сербской Православной Церкви. В ней решили отойти от обязательного церковнославянского богослужебного языка и перевели тексты на сербский … Может быть, это и явилось последней каплей в трагедии сербского народа, которую пережил он в период распада Югославии на несколько самостоятельных республик: война, разруха, не затихающая и поныне, бомбежки сербских городов НАТО… Древние святыни сербского народа осквернены и находятся уже в нехристианских государственных образованиях. Неужели мы такой же участи желаем и для России?" [Чувикин 2011].

На основании приведённых и подобных им высказываний можно составить следующую картину. По крайней мере, часть противников изменений богослужебного языка воспринимают историю его возникновения как воплощение обобщенного культурного сценария. По их мнению, славянские народы, приняв христианство, находятся в особом, дополнительном Завете с Богом: им дарован особый язык для богослужения и заповедь его хранить. Посредниками при даровании языка выступают свв. Кирилл и Мефодий. Даже незначительные отступления от этой заповеди грозят суровыми карами от Бога, по подобию кар ветхозаветному Израилю за отступление от Моисеева Закона. С такой точки зрения невозможно допустить служения на русском языке хотя бы в одном храме: ответственность за действия одного «беззаконника» понесёт вся Церковь, если не примет решительных мер по пресечению «беззакония» или не отсечёт от себя нарушителей.

7. После всего сказанного выше, не составит особого труда объяснить особенности приходской практики о.N. С точки зрения его прихожан, о.N. является харизматическим возобновителем некоей духовной традиции, связываемой с Оптинскими старцами. Очевидно, что это не так, и автором приходской практики является сам о.N., а ещё более – его прихожане, творчески интерпретирующие его правила. Тем не менее, приходская община склонна видеть в нём пророка, причем скорее Ездру, чем Моисея. Придерживаться особой приходской практики – самостоятельная ценность и цель. Результатом следования ей является особое покровительство Божие. После смерти о.N. община продолжает следовать этому малому и местному Закону. Отход от него чреват потерей особой Божией защиты. Итак, все основные элементы сценария – пророк, Закон, Завет, Божие покровительство, община, выделенная из своего окружения – налицо.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Добротолюбие*. Никодим Святогорец, преп. (сост.). М: Сретенский Монастырь, 2010.
2. *Каверин Николай*. Церковнославянский язык – это наш язык для беседы с Богом // Благодатный Огонь. № 19.
3. *Лосский В.Н.* Предание и предания // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 4. с. 72.
4. *Надирашвили Ш.А.* Психология пропаганды. Тбилиси: Мецниереба, 1978.
5. *Правдолюбов Сергий*, протоиерей. Ради мира церковного проект о церковнославянском языке следует снять с рассмотрения. http://www.bogoslov.ru/text/1902908.html (2011).
6. *Феофан Затворник*. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуски V, VI, VII и VIII. Том II. – М.: Правило веры, 2000. Выпуск VI.
7. *Чувикин Владимир*, протоиерей. Книжная справа сейчас несвоевременна. http://www.pravoslavie.ru/guest/48641.htm (2011).

[1] http://www.bogoslov.ru/text/2197678.html#comment2198312.
[2] http://www.bogoslov.ru/text/1929089.html#comment1934324.

Статья публикуется в порядке дискуссии.

УДК 316.7

Д.В. Антоненко

ДИСКУРС ОПРАВДАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО НЕРАВЕНСТВА ПУТЕМ КУЛЬТИВАЦИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРЕВОСХОДСТВЕ ДРУГОГО

Идеи управляют и переворачивают мир… весь социальный механизм покоится, в конце концов, на мнениях.
Огюст Конт, «Курс позитивной философии»

Если человеческое равенство надо навсегда сделать невозможным, если высшие, как мы их называем, хотят сохранить своё место навеки, тогда господствующим душевным состоянием должно быть управляемое безумие.
Джордж Оруэлл, «1984»

Тема социального неравенства в качестве научной проблематики имеет долгую и непростую историю. С одной стороны, данная область исследований должна была бы быть крайне популярна как у исследователей, так и у читателей, поскольку, во-первых, она касается личного опыта многих людей, во-вторых – рассматривает базовые основы общественного устройства. С другой стороны, по тем же причинам заниматься изучением социального неравенства всегда было крайне сложно. Исследователь в этой области может обнаружить несоответствие реальной картины социума принятым в нём же этическим нормам и прийти к выводам, нелестным для того или иного общества.

Впрочем, в последнее время в области исследования социального неравенства всё же наметился ощутимый прогресс. Очевидно, причиной тому являются масштабные экономические и политические кризисы существующих социальных структур (начавшаяся в 2007 г. с ипотечного и финансового кризиса в США и до сих пор продолжающаяся мировая Великая рецессия, волна революций и протестных выступлений разной степени успешности в различных регионах мира, в т.ч. мощная «арабская весна») в сочетании с всё усугубляющимся неравенством, которое становится всё труднее оправдывать и сдерживать. Расширяется разрыв как между членами одного и того же социума, так и между различными странами и регионами планеты. Традиционные социальные структуры и институты не могут дать адекватных ответов на новые «вызовы» времени, более того – само существование многих из этих структур и институтов в их нынешних формах и перманентно меняющихся условиях не всегда поддается убедительному обоснованию.

Не только экономическая наука и социология, но и культурология может внести свою весомую лепту как в постановку проблем, связанных с социальным неравенством, так и в их решение. Рассмотрению заявленной проблематики в культурологическом ключе и посвящена эта статья. Основная её тема не в том, как и почему вообще возникло социальное неравенство – на этот вопрос более или менее удовлетворительно отвечали различные авторы, от классиков (Э. Дюркгейм, К. Маркс, В. Парето, М. Вебер, П. Сорокин) до современных историков, экономистов, социологов, психологов, этологов и т.д. – а в том, – Какие аспекты оправдания социального неравенства существуют в различных культурах? Когда и как они формировались? Какие комбинации они образуют на разных этапах историко-культурного процесса? Какие культурные факторы способствуют

долговременной устойчивости системы социального неравенства? Один из таких факторов, на мой взгляд ключевой, будет описан в статье.

Представленная статья ни в коем случае не претендует на полное раскрытие вынесенной в заглавие темы. Скорее, это выдвижение гипотезы, требующей дальнейшей конкретизации, уточнения, проверки и, возможно даже – серьёзного изменения в самой своей основе. Это приглашение к широкой научной дискуссии по заявленному конкретному вопросу и к интенсификации научного обсуждения проблематики социального неравенства вообще.

Объектом рассмотрения в данной статье является вся социальная система в целом, включая её политические, экономические и другие историко-культурные аспекты – всё, что, так или иначе, формирует социальную иерархию. Очень часто, особенно на уровне обыденного сознания и словоупотребления, социальную систему отождествляют с государством. Это в корне неверно. Несмотря на то, что государство, в силу самой своей сущности, претендует на определенный уровень контроля над обществом, несмотря на это, государство всегда остаётся лишь одной из подсистем социальной макросистемы. Более того, с точки зрения генезиса оно вообще скорее вторично по отношению к социально-экономическим структурам, порождающим социальное неравенство и классовое разделение общества. Поэтому, повторюсь, рассуждая о структурах власти, господства, неравенства и т.п. уместно говорить не о государстве, а о социальной системе в целом.

Может вызвать удивление, что автор говорит о некоей «социальной системе вообще», не конкретизируя региональные и временные рамки рассматриваемого объекта. Однако это сделано намеренно. Данный текст является скорее постановкой проблемы и попыткой очертить её границы, нежели попыткой её решения. Поэтому сама задача диктует такой обобщающий подход. Рассматриваемые явления характерны для любых человеческих обществ как минимум начиная с исторической стадии перехода их к цивилизации[1], разнятся только степень их выраженности и конкретные местные формы и виды проявления, но не принципиальная суть, являющаяся основным предметом исследования.

В этой статье будет много говориться о контроле и распределении ресурсов между индивидами. Под ресурсами здесь понимается всё, что способствует достижению индивидом его целей. Цели – это не только чётко сформулированное и отрефлексированное, но также и неосознанно желаемое. Ресурсы могут быть как внутренние – т.е. свойства самой личности – различные формы интеллекта, знания, энергичность, воля и т.д., так и внешние – деньги, власть, доступ к информации, права, связи, привилегии, социальные основы самоуважения и т.д. Внутренние и внешние ресурсы теснейшим образом связаны и практически всегда в той или иной мере зависят друг от друга. Особенно важна причинно-следственная связь, направленная от внешних ресурсов к внутренним, и в большинстве случаев определяющая степень наличия этих последних. Интеллект развивается в процессе его тренировки, для которой необходимы соответствующие внешние условия – ресурсы. Знания приобретаются в процессе обучения. Воля воспитывается в ситуациях, когда собственные усилия ведут к достижению поставленных задач (и, напротив, подавляется в ситуациях невозможности достигнуть желаемого, несмотря на прилагаемые усилия, когда развивается т.н. выученная беспомощность). Для всего этого также необходимо привлечение внешних ресурсов. Т.о. внутренние ресурсы в значительной, часто основополагающей степени определяются наличием ресурсов внешних, передающихся путём социальных взаимодействий. Вторым определяющим фактором внутренних ресурсов является генетический, заданный от рождения. Однако, поскольку человеческий организм есть не результат действия одной лишь генетической программы, но результат реализации генетической программы в *конкретных внешних условиях*, постольку и чисто биологические предпосылки к обладанию внутренними ресурсами в определенной социокультурной среде реализуются неравномерно. В свете вышеизложенного не должно вызывать удивления то, что в дальнейшем я буду говорить о контроле и распределении ресурсов вообще, без разделения на вну-

[1] В том стадиально-историческом значении этого понятия, которое является терминологическим со времени публикации «Древнего общества» Л. Моргана.

тренние и внешние, т.к. внутренние ресурсы, за вычетом не подверженного социальному влиянию генетического фактора, также распределяются в процессе социальных взаимодействий.

Традиционно в этической философии и психологии душевные (психические) импульсы, связанные с внешними ресурсами, разделяют на эгоистические и альтруистические. Однако применительно к рассматриваемой теме продуктивнее будет разделить их не по направлению желаемого движения ресурсов (к себе – эгоизм, от себя к другим – альтруизм), а по объекту, на который он направлен: на самого себя (то, чего достоин я) и на другого (то, чего достойны другие). Первый из этих импульсов в большинстве случаев оказывается сходен с классическим эгоизмом: при прочих равных человек обычно желает получить и сохранить за собой как можно больше ресурсов. Второй, направленный на другого, определяющий отношение индивида к распределению ресурсов между другими вообще и в сравнении с ним самим, можно назвать импульсом справедливости. Это не значит, что он всегда побуждает человека реагировать в соответствии с общепринятым понятием о справедливости (напротив, у некоторых индивидов он от таких понятий на редкость далёк). Это значит только, что данный импульс определяет представление личности о справедливости, индивидуальное отношение к ней. Классический альтруизм является лишь одной из разновидностей такого отношения, и, как мы увидим ниже, далеко не самой распространённой.

Психологическое исследование на детях разных возрастов[1] показало, что к 7 – 8 годам у человека устанавливается отношение к распределению ресурсов и есть основания полагать, что отношение это обычно не меняется принципиально на протяжении дальнейшей жизни индивида. По характеру этого отношения всех испытуемых исследователи разделили на пять групп: «вредины» (желающие, чтобы другие получили как можно меньше) – 14%; «добряки» (желающие, чтобы другие получили как можно больше) – 5%; «умеренные добряки» (желающие, чтобы другие получили как можно больше, но только при условии, что не пострадают их собственные интересы) – 11%; «любители справедливости»[2] (желающие, чтобы все получили поровну) – 30%; «умеренные любители справедливости» (желающие, чтобы все получили поровну, но только при условии, что не пострадают их собственные интересы) – 30%.

Посмотрим, насколько соответствует это распределение психологических типов распределению ресурсов в обществе. За нулевую точку отсчёта в данном случае следует взять гипотетическую ситуацию абсолютно равномерного распределения ресурсов между всеми индивидами (т.е. «линию полного равенства» на графике кривых Лоренца или нулевой коэффициент Джини). Тогда «вредина» будет стремиться, чтобы другие получили меньше среднего, «добряк» – наоборот, больше, «любитель справедливости» – чтобы распределение оставалось равным и т.д. Удивительно – в свете вышеупомянутых социопсихологических данных – но реальная картина распределения ресурсов в обществе выглядит (мы увидим это ниже) так, как будто практически весь совокупный эгоистический импульс общества сосредоточен в психике крайне немногочисленного меньшинства и почти отсутствует у остальных. С точки же зрения отношения к справедливости социум выглядит как состоящий преимущественно из бескорыстных «добряков» (поскольку большинство имеет меньше среднего) при меньшинстве всех остальных типов вместе взятых. Разительное несоответствие этой картины реальному распределению человеческих устремлений (всего 5% «добряков» и 11% «умеренных добряков» при 60% «любителей справедливости», из них половина – даже в ущерб собственным эгоистическим стремлениям) заставляет сделать вывод о том, что она, картина эта, обусловлена преимущественно не равновесным балансом устремлений всех членов общества, а какими-то совсем другими факторами.

Среди различных видов социального неравенства наиболее простым для изучения и оценки является экономическое, т.к. оно выражается в численных показателях, поддающихся математи-

[1] [4, с. 352-360].

[2] Важно, что под «справедливостью» авторы исследования понимают именно тот её тип, который в современной теории справедливости называется уравнивающей распределительной справедливостью. Подробнее о типах (парадигмах) справедливости см. [2].

ческому анализу. Одновременно деньги (стоимость) являются универсальным эквивалентом, в который можно с той или иной долей погрешности перевести почти любой другой вид внешних ресурсов (прямое значение слова «оценить» – выразить в денежном эквиваленте). Чем более социально-экономическая система в обществе приближается к классическому капитализму, тем больший вес для членов данного общества имеет экономический аспект социального неравенства.

Неравенство является относительным показателем, не зависящим ни от абсолютных, ни от средних (медианных) значений, но только от распределения. В экономической науке разработаны различные по методике расчёта показатели неравенства: плотность распределения, функция распределения, кривая Лоренца, коэффициент Джини, индексы Тейла, коэффициенты разброса (децильные, квинтильные и т.д.) в распределении между группами, процентная доля расходов (доходов) беднейшего населения. Ни один из этих показателей не идеален, не является «абсолютным», каждый имеет свои преимущества и недостатки. Однако все они являются инструментами точного (при условии достоверности исходных данных), и потому объективного анализа. Избрав любой из них в качестве метода, можно сравнить различные общества друг с другом по экономическом неравенству и проанализировать его динамику внутри одного и того же общества.

Здесь нет ни возможности, ни надобности слишком глубоко вдаваться в описание экономического неравенства. Интересующиеся данным вопросом могут почерпнуть достаточно информации из специальных научных и научно-популярных работ на эту тему. Названия некоторых из них приведены в тексте статьи и в списке литературы. Поэтому ограничусь лишь наиболее общими положениями.

Современная (ранние 2010-е гг.) мировая ситуация такова, что одна тысячная часть населения Земли владеет 20% мировых богатств. Верхнему одному проценту человечества принадлежит уже 50%, а богатейшим десяти процентам – 80% всех мировых богатств. При этом беднейшая половина человечества владеет всего лишь менее чем 5% мировых богатств. Такая же ситуация была характерна и 100 лет назад (1900 – 1910 гг.) для Европы[1].

Не только деньги (доходы, расходы, накопления), но и вообще любые непрерывные количественные переменные – жилплощадь, площадь земельных владений, время (рабочее, свободное, на дорогу до работы, на домашний труд и т.д.), расстояние (например, до ближайших важных объектов инфраструктуры), потребление исчисляемых благ (воды, калорий, электроэнергии и т.д.), количество работников сферы услуг на душу населения, уровни загрязнения окружающей среды по различным показателям и т.д. – поддаются строгому учёту и статистическому анализу. Для изучения и репрезентации неравенства по этим показателям могут быть использованы те же методы и подходы, что и для финансового неравенства. Существует интересный опыт использования математических методов для анализа и более «эфемерных» аспектов социального неравенства, например расчёты коэффициента Джини для уровня образования и даже для возможности (opportunity) социального продвижения в различных обществах.

Возможны также качественные показатели неравенства, определяющие меру доступа к тем ресурсам, которые не поддаются или с трудом и лишь очень приблизительно поддаются количественному измерению (власть, безопасность, свобода и т.п.). Это не означает, что такие ресурсы обязательно невозможно привязать к количественным показателям: например власть может конвертироваться в деньги и обратно. Это означает лишь, что зависимость в подобных случаях настолько сложна и далека от линейной, что рассматривать такие ресурсы в качестве простой конвертации чего-то исчисляемого некорректно. А такие ресурсы (блага), как эстетичность жизненной среды, комфортный моральный климат, свобода доступа к информации, свобода самовыражения – и вовсе практически не поддаются переводу в денежный или иной исчисляемый эквивалент. Однако и в случае неисчисляемых ресурсов мы можем давать вполне объективные качественные оценки (больше – меньше) и определять степень этого неравенства (незначительная, существенная, огромная и т.п.).

---

[1] [7, с. 438].

Есть основания утверждать, что в области неисчисляемых ресурсов неравенство как минимум не менее выражено, чем в сфере денег и др. количественных показателей. Распределение власти, престижа, социального статуса, привилегий и т.д. в различных исторических и современных обществах в большинстве случаев демонстрирует неравномерность разной степени выраженности. Например, даже в современных обществах, реализующих модель представительной демократии, концентрация власти в руках правящей элиты – финансистов и политиков – значительна, а процедуры влияния на эту элиту остальной массы населения порой недостаточно эффективны и подвержены разнообразным манипуляциям. Вплоть до таких примеров, в которых систему полностью лишают её демократического содержания при сохранении лишь формальных процедур, и переводят её, таким образом, в разряд имитационных демократий. Ещё хуже обстоит дело в обществах с авторитарной системой управления. Дальше этого предела – уже только предсказанный авторами фантастических антиутопий тотальный технический контроль над психическими процессами индивидов или биологическая стратификация общества, вроде описанной Г. Уэллсом в «Машине времени».

При этом нет абсолютных и бесспорных критериев, опираясь на которые можно однозначно утверждать, что люди, наделённые властью, богатством и статусом в том или ином обществе – априори более способные, достойные,[1] умные, трудолюбивые, справедливые и альтруистичные, по сравнению с теми, кем они управляют. Но, к сожалению, и тому есть масса конкретно-исторических примеров, элита не всегда оправдывает возложенные на нее функции.

Другое, бросающееся в глаза отличие – это качество личности, называемое «гибрис» – «самовластное высокомерие человека, рассматривающего себя как меру всех вещей»[2]. Так во многих исторических и современных обществах представители элиты в среднем имеют более высокий уровень образованности – просто потому, что в этих обществах образование является атрибутом высокого социального статуса. Плюс, обладают некоторым набором чисто практических управленческих умений – поскольку хорошо обучиться им можно только на практике. Но все эти отличия являются скорее следствием наличия власти и высокого социального статуса, а не его причиной.

Какой бы тип ресурсов мы не посчитали ведущим в генезисе социально-политической системы – экономические, вслед за К. Марксом и марксистами, или политические (властные), вслед за элитистами (В. Парето, Г. Моска и их последователи), или признали бы их одинаково важными[3] – совершенно очевидно, что диспропорция распределения ресурсов в большинстве исторических обществ так или иначе выражена. Человеческие индивиды в масштабе социума (популяции) потенциально отличаются друг от друга по своим физическим и психическим качествам лишь в весьма незначительной степени, и тем не менее в процессе жизни занимают в социальной иерархии разные положения. Причем размышления на эту тему позволяют усматривать достаточно интересные этологические аналогии, а именно, – элементы «неравенства» в сообществах приматов, насекомых, птиц и т.д. Это позволяет отслеживать иерархические корни потенций «неравенства», доставшихся нам, как минимум, от предковых форм высших приматов.

Как же возникают и существуют системы, порождающие в себе структуры неравенства, у человека?

В анализе данной проблематики в первую очередь обнаруживает себя тема «насилия». О ключевой роли насилия в формировании и воспроизведении властных отношений – основы любой долгосрочно устойчивой социальной иерархии – много писали различные теоретики. Но наиболее коротко и несколько гипертрофированно эту идею выразил – Мао Цзэдун: «Винтовка рождает власть»[4].

Однако, такой ответ представляется как минимум недостаточным. Элита не могла бы поддерживать своё господство с помощью одной лишь силы, поскольку социальная иерархия имеет вид пира-

---

[1] Как, например, в «Государстве» Платона.

[2] *Зубец О.П.* «О гордости» URL: http://iph.ras.ru/elib/EM7_8.html (дата обращения 08.09.2015).

[3] [3, с. 4].

[4] Тезис из речи «Вопросы войны и стратегии», 6 ноября 1938 г., VI Пленум ЦК КПК 6-го созыва.

миды, где более высокий уровень численно уступает нижележащему, не говоря уже обо всех нижележащих уровнях вместе взятых. Оружие тоже не решает этой проблемы, т.к. чем более совершенно и могущественно оружие, тем более длинные и сложные технологические цепочки требуются для производства, обслуживания и применения этого оружия. А цепочки эти обеспечиваются людьми более низкого социального статуса, т.е. как раз теми, над кем в данной модели с помощью оружия требуется доминировать. То же самое относится и к любым вообще технологиям внешнего контроля над человеком (а оружие можно рассматривать, в контексте контроля угрозой насилия, как один из типов таких технологий). Если власть «Великого кормчего» и основывалась на винтовке, то отнюдь не на той, которую он сам изредка брал в руки. «Насилие», принуждение и различные формы контроля, так или иначе, необходимы для существования властных иерархий. Практически ни одна из них не обходилась без этих составляющих в разной степени их комбинирования. Но для долговременного поддержания иерархических систем обозначенных выше факторов порой явно недостаточно.

Другой, более сложный ответ, также исходящий из политической рациональности большинства, отсылает нас к балансу выгод и рисков, ожидаемых индивидом в результате его действий по преобразованию социальных систем (с учетом сложного и противоречивого спектра способов осуществления данных преобразований). Индивид может не предпринимать усилий по изменению системы потому, что хотя ожидаемая выгода от такого изменения и значительна, но всё равно не покрывает всех рисков. Либо эта деятельность требует излишних затрат энергии от индивида, желающего преобразовать реальность, но не обладающего достаточным уровнем пассионарности для осуществления своей аттрактивности. Здесь работает принцип «лучше синица в руках, чем журавль в небе». Рисками в данном случае могут быть не только рассматривавшиеся выше угрозы насилия и применения средств принуждения и контроля со стороны власть имущей элиты, но и, например, риск «попасть под горячую руку» самих реформаторов всех мастей – от мирных энтузиастов и активистов до революционеров и воинствующих радикалов. Кроме того в данном случае в качестве рисков могут выступать просто весьма частые при социальных катаклизмах трагические «случайности», которые никогда нельзя исключить. Даже если вся трансформация системы пройдёт ненасильственно, как «бархатная революция» или цепочка радикальных реформ, то и тогда остаётся риск, что индивид не найдёт себе места в новом мире и его социальный статус понизится ещё больше по сравнению с нынешним. Конечно, степень этого риска прямо пропорциональна высоте исходного социального положения, но и для «низов» он тоже может быть существенен. Известная фраза из «Манифеста коммунистической партии» о том, что «пролетариям нечего в ней (революции – Д.А.) терять, кроме своих цепей», является всё же некоторым преувеличением. Обычно представителям даже низших социальных классов есть что терять и «есть куда падать».

Однако рациональный баланс ожидаемых выгод и рисков тоже не вполне подходит на роль основного механизма стабилизации социально-политических иерархий. Во-первых, хотя он почти наверняка играет определённую роль, но никакими социологическими данными не подтверждается, что баланс выгод и рисков вообще является ведущим типом мотивации политических, экономических и социальных действий, равно как и то, что люди в массе своей не всегда адекватно информированы о соотношении указанных параметров в жизни общества. Во-вторых, социум, основанный на рационально осознаваемом его членами балансе ожидаемых индивидуальных выгод и рисков, должен был бы являться «обществом недовольных», осознающих, что они, пусть и из собственных рационально-эгоистических соображений, но *вынуждены* терпеть несправедливую и невыгодную им лично социально-политическую структуру. Чего также не наблюдается во времена стабильности соответствующих социумов. Массовое недовольство проявляется обычно только в достаточно короткие по историческим меркам и редкие периоды социально-политических трансформаций. Т.е. сопутствует не устойчивости, а наоборот – нестабильности, следовательно, вряд ли может являться одним из следствий механизма устойчивости.

Долгосрочная устойчивость социальной системы всегда в значительной, вероятно основополагающей мере основана на некоем общественном консенсусе, на принятии этой системы пода-

вляющим большинством её членов, пусть даже такое принятие ограничивается лишь нежеланием бороться против системы (то, что В. Парето называл «ресурсом согласия»). И в этом смысле верно утверждение, что «каждый имеет то правительство, которого заслуживает». И не только конкретное правительство, но и вообще всю социальную систему с её классами, механизмами воспроизводства социальных групп, властными и экономическим структурами, неравенством и т.д.

Рассуждая в марксистском ключе (в частности, в традиции идей А. Грамши) о причинах и механизмах устойчивости макросоциальных систем, доминировавших на различных этапах европейской истории средневековья и Нового времени, представитель школы «Анналов» Ф. Бродель пишет: «Конечно, для государства порядок означал компромисс между силами, бывшими «за», и силами, действовавшими «против». В случае «за» речь шла чаще всего о том, чтобы поддержать социальную иерархию: группы, располагавшиеся наверху, такие немногочисленные, как смогли бы они выстоять, ежели бы рядом с ними не было жандарма? Но и наоборот: не бывало государства без господствующих классов, которые были ему потатчиками. <...> «Против» всегда были многочисленные, те, кого важно было сдерживать, возвращать к исполнению долга, т.е. к труду»[1]; причем не только принуждение, но и «*Культура и те, кто её представлял, тоже были тут как тут, зачастую для того, чтобы проповедовать смирение, покорность, благоразумие, необходимость отдавать кесарю кесарево* (здесь и далее – курсив мой – Д.А.)»[2].

Другой интересный аспект, который вполне может определять возникновение и удержание социального неравенства, можно раскрыть, анализируя термин «*виктимность*», существующий в психологии и криминалистике, и означающий набор индивидуальных психических и физических качеств, повышающих вероятность для их носителя стать жертвой преступления. По аналогии можно говорить о «*социальной виктимности*» как склонности личности занимать низкую позицию в вертикально организованной социальной иерархии. Принципиальное отличие психолого-криминологической виктимности от социальной состоит в том, что первая воздействует не на жертву, а на преступника, подавая *ему* сигнал, подталкивая *его* совершить преступление в отношении именно этого человека. Социальная виктимность, напротив, действует на саму, условно говоря, «жертву», а проще говоря на человека склонного к конформизму, подталкивая *его* принять свое положение в иерархии и не претендовать на большее и, как следствие – не считать сложившуюся систему несправедливой и не требовать её изменения или даже поддерживать сложившийся порядок, исходя из собственных, сформированных под воздействием социальной виктимности установок.

Анализ множества историко-культурных эпох показывает, что одним из аспектов стабилизации социума является культивация убеждений на уровне большинства, согласно которым, существующие иерархии, включая элиту, – справедливы и формируются *не по произволу, а по праву*. Например, по праву божественной природы власти; по праву заслуг предков властьимущих; по праву превосходства ума и образования. Причем, это лишь некоторые аспекты оправдания социального неравенства через культивацию представлений о превосходстве другого, обнаруживающие свое яркое проявление уже в Древнем Мире.

Кроме того, в вопросах возникновения социального неравенства достаточно противоречивой, но вполне интересной представляется гипотеза, согласно которой, при первоначальном складывании представлений о чужом превосходстве этому процессу в огромной степени способствует т.н. «стокгольмский синдром»: обусловленное страхом жертвы перед насилием внутреннее оправдание палача, самоотождествление жертвы с палачом и его стороной. Что, однако, не избавляет от роли жертвы (напротив, скорее закрепляет в ней), а лишь делает эту роль психологически менее тягостной и унизительной. Но раз возникнув под влиянием угрозы насилия, эти представления о своей неполноценности и чужом превосходстве в дальнейшем продолжают транслироваться и работать даже тогда, когда угроза насилия ослабевает или становится трудноисполнимой.

---
[1] [1, с. 508].
[2] Там же.

Аналогичный процесс, в соответствии с принципом «онтогенез повторяет филогенез», может происходить и в индивидуальном становлении личности. Более склонный к социальному протесту в юности, человек, столкнувшись с насильственным противодействием системы и испытав от этого страх и безысходность, зачастую меняет свои взгляды на более конформные. Не потому, что система дала ему достаточно благ и он занял в ней место выгодополучателя, а потому лишь, что роль жертвы психологически тяжела и некомфортна, субъект «устал быть недовольным». Происходит «самоотождествление жертвы с палачом» и бывший бунтарь становится консерватором (или даже, по принципу гиперкомпенсации – активным охранителем), «примиряется с окружающей действительностью», т.е. смиряется со своим бессилием что-либо изменить в социальном плане.

На этапе первоначального выдвижения гипотезы о наличии комбинаций различных аспектов, обеспечивающих появление и закрепление социального неравенства в тех или иных культурах, уместно выделить основные типы представлений о превосходстве другого, которые могут иметь под собой практические и аксиологические основания, и, соответственно, играть в культурах важную роль. Причем, в случае утраты аксиологического содержания и практической обусловленности образом жизни, данные аспекты могут «опустошаться» и превращаться в «мемы», продолжающими воздействовать на общество с разной степенью эффективности. *Но! Важно помнить, что «мем» не всегда фикция или симулякр. Для многих культур – это часть наследия и актуальной исторической памяти, и при всей странности и несхожести многих мемов, их присутствие в различных культурах носит востребованный, иногда даже сакральный, характер и не поддается простому утилитарно-ориентированному анализу.* Например, в случае с современной английской аристократией.

Превосходство по возрасту. Данный критерий, в отличие от большинства других, имеет в основе своей биологическую природу, что делает его чрезвычайно мощным механизмом формирования социальной виктимности. Ребёнок эволюционно предопределён к тому, чтобы учиться у старших, придавать огромное значение информации, приходящей от них. Эта предопределённость имеет силу биологического закона. Авторитет взрослого для ребёнка практически безграничен. Другой чрезвычайно усиливающий этот механизм фактор – это его очень раннее включение. Первое неравенство, которое познаёт в своей жизни ребёнок – это неравенство возраста, автоматически влекущее за собой неравенство положения, прав и т.д. Причём, это возрастное неравенство совершенно объективно, жестко биологически обусловлено, и потому – совершенно очевидно и бесспорно. А отсюда уже недалеко до представлений об очевидности и бесспорности социального неравенства вообще. Возрастное превосходство – это тот базовый механизм, на котором в онтогенезе закладывается архетипическое представление о «справедливом и неизбежном неравенстве».

Впрочем, люди часто оперируют не объективным возрастом другого как таковым, а своими представлениями о нём. А представления эти в определённой мере субъективны. Поэтому и здесь существует возможность «подделки сигнала». Например, молодые мужчины часто отращивают бороду, чтобы казаться старше. Это работает в культурах, где борода не является обязательным атрибутом мужчины и её ношение не является поэтому автоматическим. Другой пример, относящийся уже непосредственно к сфере социального неравенства: молодые чиновники практически всегда одеваются и выглядят несколько консервативнее, чем их сверстники в среднем по данному обществу. Придерживаясь норм и обычаев более старшего поколения (мимикрируя под него), они сами как бы «становятся старше» для окружающих. Современный т.н. «деловой стиль» – боле присущий начальникам, чем подчинённым – в значительной мере копирует повседневный стиль старшего поколения, намекая, т.о., на «возрастное превосходство» его носителей.

Телесное превосходство – в первую очередь физическая сила и масса – то, что даёт преимущество в драке, позволяет побеждать и подавлять другого грубым физическим воздействием. Сюда же относятся и воздействующие больше подсознательно факторы: рост и общая «представительность» внешности, заставляющая относиться к её обладателю более серьёзно, придающая ему больший «вес» вне зависимости от его реальных личностных качеств. Довольно слабо задействованный в современной цивилизованной взрослой культуре, этот механизм играет немалую роль в культуре

детства и подростковой, криминальной и армейской субкультурах, следовательно – это один из важных механизмов воспитания как доминантности, иерархичности, так и социальной виктимности. В обществах с плохой системой образования, милитаризированных и криминализированных, значимость этого механизма повышена как в детской культуре, так и во взрослой жизни.

Хотя телесность также объективна, но представления о ней допускают ещё больше возможностей манипулирования, чем представления о возрасте. Поэтому здесь уже значительно больше способов «подделки сигнала»: например, во многих культурах для властителей, аристократии, военных, чиновников и прочих привилегированных групп характерна одежда, зрительно расширяющая плечи, делающая фигуру визуально более массивной или атлетичной (объёмные мантии, буфы, накладные плечи, эполеты, анатомические кирасы и т.п.), что резко контрастирует с одеждой низов, зачастую «обвисло-мешковатой».

Превосходство по половому или гендерному признаку. В подавляющем большинстве исторических обществ, равно как и в современных обществах глобализированного западного типа, несмотря на декларируемое ими равенство полов, социальное положение женщины в той или иной степени все же хуже, чем мужчины. Т.о. около половины индивидов (для большинства обществ – даже больше половины) оказываются ещё дополнительно социально виктимизированны вдобавок к другим факторам.

Превосходство по социальному происхождению и генетически близкие к нему концепты *превосходства по заслугам предков* и *превосходства по индивидуальному наследству*. Чрезвычайную живучесть демонстрируют представления о том, что кому-то что-то «положено» просто благодаря его принадлежности к соответствующей привилегированной социальной группе по факту рождения. Они играли ключевую роль в древних и средневековых обществах с их жесткой сословной структурой. При этом этическим обоснованием превосходства как одних групп над другими, так и отдельных индивидов внутри групп, часто выступали некие «заслуги предков», реальные или мнимые. В современной культуре представления этого типа сохраняются отнюдь не только в форме сословных пережитков. Например, даже в нынешних демократических обществах при всём декларируемом ими равенстве возможностей, большинство их членов уверены, что совсем молодой человек, не только ещё не сделавший, но даже не могший сделать что-либо общественно полезное в силу возраста, тем не менее совершенно справедливо контролирует огромные ресурсы в виде капиталов, недвижимости и т.п., если всё это ему досталось от богатых предков по наследству. Социальной группой, принадлежность к которой по рождению оправдывает здесь социальное неравенство, является в данном случае элементарная общественная ячейка – семья, род, клан и т.д. Общий итог работы данного мема всегда один: некий индивид получает в своё распоряжение ресурсы не благодаря своим личным качествам или заслугам, а в результате счастливой случайности своего рождения в аристократической или иной подобной среде.

Превосходство по рангу. Любые формы представлений о превосходстве другого, о его большей «достойности», основанные на том, что тот имеет более высокий ранг (должность, звание, чин и т.п.) в формализованной иерархической системе. Прекрасной иллюстрацией действия таких представлений является рассказ Чехова «Толстый и тонкий».

Превосходство по национальному, расовому, религиозному признаку и прочие подобные ксенофобские концепты. Индивид, принадлежащий к социальной группе, дискриминированной в данном обществе по любому из таких признаков, оказывается социально виктимизирован, ощущает свою «ущербность» по отношению к группам или кастам с более высоким статусом, вне зависимости от того, отдаёт ли он себе в этом отчёт.

Превосходство как санкция высших сил, божественный дар. В большинстве культур Древнего Мира и средневековья не только высшая власть, но и вообще вся сословная система считалась божественным установлением. Простое недовольство своим положением в этой системе граничило со страшнейшими преступлениями – ересью и богохульством. В современной культуре подобные взгляды трансформировались в консервативный дискурс, исходящий из принимаемого за аксиому положения, что у каждого человека есть какое-то имманентно присущее ему «своё» место в

жизни, причём эта заданность определяется преимущественно или исключительно рождением. При этом отсылки к высшей санкционирующей силе могут уже отсутствовать вовсе – несмотря на то, что европейский консервативный дискурс был теснейшим образом связан с клерикализмом в своём генезисе, теперь такая связь для него не обязательна. Мемы продолжают транслироваться и функционировать даже тогда, когда исчезли породившие их исторические условия.

Превосходство по интеллекту, профессиональной компетентности, образованности, сложности и ответственности профессии. Я намеренно объединил в один пункт эти, казалось бы, разные признаки, поскольку интеллект может быть оценен только в процессе решения им определённых задач, и в социальном измерении такие «тестовые» задачи почти всегда подпадают под определение профессиональных. Иными словами, в социальном аспекте (за исключением близких контактов в малых группах) интеллект трудно отделим и отличим от профессиональной компетентности, которую, в свою очередь, сложно отделить от образованности. Данный принцип кратко можно сформулировать так: специалист получает больше, потому что он специалист (хорошо образован, умён, потратил много времени и средств на обучение, его профессия сложна и т.д.). В отличие от большинства других принципов, этот вроде бы действительно имеет рациональное обоснование (а не только рациональное объяснение, что совсем не одно и то же). Однако в сферах деятельности, далёких от непосредственного индивидуального ручного производства – а к этому классу относятся практически все престижные в сложноорганизованном обществе сферы деятельности – внешнему наблюдателю доступны не столько непосредственные результаты этой деятельности, сколько результаты оценки её в рамках определённых конвенциональных систем, реальная логика работы которых зачастую неясна и даже прямо противоречит тому, что такой системой декларируется. Мы вновь сталкиваемся с субъективностью в оценках. Если относительное положение (больше-меньше) иногда хотя бы приблизительно поддаётся определению (и то, только в пределах одной конкретной узкой области деятельности), то абсолютное измерение – *насколько* больше или меньше в данном конкретном случае – полностью субъективно. Во-вторых, даже если бы у нас была для каждой отдельной области деятельности абсолютно объективная шкала – то всё равно оставался бы нерешенным вопрос: как соотнести эти шкалы между собой? Как соотносятся компетентный и образованный финансист с компетентным и образованным педагогом? Действительно ли топ-менеджер банка, скажем, в 100 раз компетентнее и образованнее университетского профессора? Или дело здесь всё же в чём-то другом?

Субъективность и расплывчатость определений открывает широчайшие возможности для «подделки сигнала» в данной области. За образованность принимают дипломы престижных учебных заведений и учёные степени, полученные путями, не всегда сопряженными с усердным учением и исследовательской работой. За профессионализм – плановое карьерное продвижение. За ум и способности – «ответственную должность». Возникает порочный круг, характерный для иррациональных установок: высокое положение индивида обосновывается его интеллектуальными и профессиональными способностями, при этом наличие самих этих способностей доказывается высоким положением.

Превосходство как плата за защиту. Члены различных «силовых» сообществ, претендующих на монополизацию насилия, от пиратов и уличных банд до огромных государств, обосновывают таким образом своё социальное доминирование. При этом нередко силовые сообщества, охраняя своих «подзащитных», умалчивают, что охраняют они их от точно таких же сообществ, т.е. если бы их не было, то и защита бы не потребовалась. А также то, что в случае исчезновения внешней угрозы доминирование этих сообществ и их членов над остальными индивидами ничуть не ослабнет – скорее наоборот. Ярким примером в данном случае является мафия, подавившая всех конкурентов на «своей» территории, и отнюдь не перестающая жестко контролировать и эксплуатировать ресурсы этой территории.

Превосходство «нормального» над «ненормальным». Некоторые психологические или психофизиологические (например, сексуальная ориентация) качества и даже чисто идеологические установки, взгляды, типы мировоззрения под всевозможными предлогами объявляются «ненор-

мальными», «противоестественными» и т.п. Люди, обладающие этими качествами, если их удалось таким образом обмануть, «овиноватить», социально виктимизировать, начинают чувствовать свою ущербность и превосходство над ними других, т.н. «нормальных». У окружающих же актуализируется весь психоэмоциональный комплекс реакций на ненормальное как «нечистое»: презрение, брезгливость, «праведный гнев», агрессия. При этом нередко купируется и эмоциональное сострадание, и трезвый рациональный анализ.

Превосходство как внешний блеск, шик, лоск. Чисто подсознательный, эмоциональный механизм, лучше всего действующий на не склонных к рациональному мышлению и рефлексии, легко внушаемых людей, особенно относящихся к сенситивному психотипу. Индивид, излучающий ощущение уверенности, успешности, роскоши, «аристократизма» – начинает восприниматься как априорно достойный высокого положения. И наоборот – жалкий, убогий внешний вид, особенно свой собственный, рождает ощущение ничтожности, отсутствия права претендовать на что-либо. Этим, а не только соображениями экономии, объясняется низкокачественная и уродливая одежда, выдаваемая заключенным. Этим же обусловлены и требования обязательного ношения какой-либо нелепой одежды, предъявлявшиеся к представителям дискриминируемых меньшинств в некоторых культурах. Сюда же следует отнести и некоторые неписанные, но жестко навязываемые «старослужащими» «молодым» правила в отношении внешнего вида, призванные добиться максимально возможной, в рамках устава, его нелепости.

Предметная область данного концепта не исчерпывается только собственно внешним видом человека. Сюда входит весь спектр имиджевых вещей, включая автомобили, жилища (если они выставляются напоказ), интерьеры и окружение, в котором человек фотографируется и т.д. В этом аспекте бедные и социально незащищённые слои населения автоматически оказываются в проигрышном положении по сравнению с элитой. Подспудное недовольство этим фактом порождает, в частности, охватившее пользователей социальных сетей стремление повысить хотя бы свой символический статус, фотографируясь в роскошных интерьерах, со знаменитостями, на фоне припаркованных на улице чужих дорогих авто и т.п., вплоть до элементарного выкладывания в своём аккаунте фотографий дорогих и модных вещей.

Приведённый список отнюдь не исчерпывает всех существующих концептов социального превосходства, он скорее иллюстрирует подход к их выделению.

Таким образом, описанные аспекты оправдания социального неравенства путём культивации у одних индивидов представлений о превосходстве над ними других индивидов являются составляющими механизма поддержания стабильности социальных систем. На протяжении истории культуры данные аспекты проявляли себя в разных комбинациях, органично соответствуя природе породившей их социокультурной реальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв. Т.2. Игры обмена / 2-е изд.; пер. с фр. Л.Е. Куббеля. – М.: Издательство «Весь мир», 2007. 655 с.
2. *Кашников Б.Н.* Либеральные теории справедливости и политическая практика России / НовГУ имени Ярослава Мудрого. – Великий Новгород, 2004. 260 с.
3. *Крыштановская О.В.* Современные концепции политической элиты и российская практика // Мир России. 2004. № 4. С. 3-39.
4. *Марков А.* Эволюция человека. В 2 кн. Кн. 2: Обезьяны, нейроны и душа / Александр Марков. – М.: Астрель: CORPUS, 2012. 512 с.
5. *Ролз Д.* Теория справедливости. – Новосибирск.: Издательство Новосибирского университета, 1995. 536 с.
6. *Парсонс Т.* Система современных обществ. – М.: Аспект-Пресс, 1998. 270 с.
7. *Piketty* Thomas Capital in the Twenty-First Century. Belknap Press of Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts, London, 2014.
8. *Stiglitz, Joseph E.* The Price of Inequality: How Today’s Divided Society Endangers Our Future. New York, London, W. W. Norton & Company, 2012.

Н.В. Исакова

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ДРУГИЕ ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Понять актуальность той или иной проблемы, также как и найти адекватные пути ее решения возможно, прежде всего, рассмотрев контекст ее возникновения (здесь социальный). Кардинальные преобразования, осуществляемые в России, были неизбежны: обусловлены необходимостью выживания в жесткой конкурентной борьбе на международной арене в ситуации резкого сокращения в начале 90-х годов масштабов государства – и территориальных, и численности населения. Эти преобразования, называемые социальной модернизацией, очевидно, должны были охватить, в той или иной степени, все стороны общественной жизни, представляющие собой части нового, формирующегося единого организма.

Не исключение здесь и наука как сфера жизнедеятельности общества. Но ее (необходимое) реформирование сразу натолкнулось на серьезные противоречия. Поскольку модернизация в науке – в виде ее реформы – готовилась и реализовывалась сверху – чиновниками, т.е. людьми, профессионально не искушенными, то результат оказался прогнозируемым. Самые поразительные проявления – на поверхности. А именно: рост эффективности функционирования науки – то, ради чего затевалась реформа – определено, например, измерять индексом цитирования или рейтингом того или иного субъекта (?!). Также вопрос по отъему имущества у РАН (куда входят и опытные поля, и приборы-инструменты, и реактивы и пр.) мыслится как кардинальный способ переформатировать деятельность научного сообщества. Не говоря уже об обюрокрачивании труда в науке и образовании: требовании написания огромного количества сопроводительных бумаг к любому исследованию и огромного же числа образовательных программ (по типу так называемой «компетентностной» модели, весьма, кстати, однобокой: кто определяет содержание компетенций? почему этот критерий главный или даже единственный?). За этими требованиями стоит колоссальная трата времени и сил работников данных сфер или разбазаривание человеческого потенциала. При такой оценке результативности деятельности вперед вырываются отнюдь не реально работающие и приносящие пользу стране люди, а умеющие оформить свой продукт.

Рациональный путь реформы в науке видится по-другому. Прежде всего, это *разграничение функций субъектов* процесса *реформирования*. Задача работников сферы управления – грамотно сформулировать для науки и образования (разумеется, при участии специалистов этих областей) социальный заказ, а также отслеживать результаты движения в соответствии с намеченным вектором. Задача науки – разработать и обеспечить реализацию способов этого движения и путей оптимизации его, а также обоснование критериев оценки деятельности субъектов науки (комплексных, сложных, целостных – препятствующих профанации науки, подмене содержания формой).

Кроме того, *реформирование* науки должно быть *дифференцировано* в зависимости от *области знания*. Так, в частности, большинство из комплекса естественных наук в своем внутреннем развитии в значительной степени автономно от социальных катаклизмов

(и трактующей их идеологии), мало теряют при этом в скорости движения и зависят главным образом от финансирования. А потому, имея сильные импульсы саморазвития, они наиболее конкурентоспособны и по многим направлениям имеют результаты, сопоставимые с мировыми. Закономерно, что представители естественных наук пребывают в недоумении от проводимой реформы, которая является для них стимулом скорее деструктивным, нарушающим механизм отлаженной работы. Конечно, как и в любых других сферах деятельности, здесь требуются постоянные обновления, усовершенствования, коррекция. Но они имеют характер в основном тактический и не могут громко именоваться реформой.

Совсем другое дело – науки общественные и гуманитарные, занимающиеся изучением человеческой жизнедеятельности. Их объект исследования – человек с его сознанием и взаимоотношениями с себе подобными. Человек в данном аспекте/аспектах предстает как активное существо, субъект действия, в котором имеют место и объективные тенденции, и субъективное начало. И то, и другое выражено в наличии интересов, ценностей, норм поведения, идеалов, определяющих деятельность человека. Специфика объекта, таким образом, обусловливает особенности подхода к его исследованию: когда анализ объекта сопровождается оценкой его проявлений. Ценностное отношение к миру, будучи атрибутом человека, в значительной мере воплощено в такой форме общественного сознания как идеология – система взглядов, центрирующая ценностный характер отношений человека к миру в рамках данного общества. В ситуации крупных общественных перемен меняется и система взглядов, сама являясь атрибутом общественного устройства. Поэтому, не отрицая идеологию как таковую, необходимо акцентировать внимание на соотношении в ней объективной и субъективной сторон.

Оценка деятельности человека или функционирования общества, а также любого его звена – даваемая через призму идеологии как системы ценностей – должна быть тогда тем выше, чем более объективные тенденции проявлены в них, от чего зависит результативность действий человека. В этом случае идеология поднимается на уровень научной методологии, когда субъективное и частное (оценка, интерес) уступает место объективному и общему/всеобщему. Как раз здесь и кроется принципиальной значимости проблема. Соответственно реформа науки не может – принципиально – обойти своим вниманием данные области науки в связи с необходимостью разработки научной методологии для анализа и оценки социальных перемен.

Общественные и гуманитарные науки имеют ряд отличий. Важным в исследуемом нами отношении является то, что в рамках общественных изучаются преимущественно объективированные формы человеческой деятельности. Гуманитарные же сосредоточены на идейной стороне деятельности – идеях, динамике идей, формах осмысления мира и области принятия решений. И существенным в данном поле анализа является поиск объективных оснований – инвариантов – в многообразии субъективных представлений.

Именно этот аспект исследования человеческой деятельности значим в переломные периоды истории, ибо исключительно значимо отделить закономерное от случайного с целью избежать иллюзий при выборе путей дальнейшего движения общества. А это уже напрямую связано с сохранением человеческих ресурсов.

В таком случае гуманитарные науки не могут не входить в качестве обязательной части в методологические представления. Иными словами, *гуманитарные науки* должны войти в разряд *методологических*. А до относительно недавнего времени главную нишу здесь занимали науки общественные как наиболее коррелирующие с идеологическими общественными приоритетами. Но как раз потому, что идейные установки в рамках наук общественных, несмотря на позиционирование их как научных, определялись все же идеологией, т.е. частным – не всеобщим интересом, и, следовательно, в конечном счете, не наукой, то собственно научно-методологический подход к анализу и оценке обществен-

ных процессов не был реализован. Ибо не был осуществлен, даже не был предусмотрен в системе координат недавнего прошлого выход на конечное звено этих процессов, без объективных представлений о котором невозможно избежать субъективизма в анализе и оценке социальных реалий. Соответственно необходимо выйти за пределы компетенций обществоведения: от общества к человеку как конечному звену в понимании его деятельности и сети взаимоотношений.

Это область компетенции ряда наук, в число которых с необходимостью входят и гуманитарные. В подобном *междисциплинарном* поле *наука* может выполнить свою *методологическую функцию*, которая в переходный период приобретает, закономерно, особое значение.

На пути достижения такой цели две задачи видятся наиболее крупными, ключевыми. Первая: *выработка стратегических ориентиров движения общества*. Для этого необходимо взглянуть на человека как на целостное существо, являющееся в то же время элементом более широкой системы (такой подход используется с целью максимально избежать субъективизма). Здесь актуален комплекс научных дисциплин, включающих знание и естественно-научное, и обществоведческое, и гуманитарное. Это знание – не напрямую – преломляется в трех крупных областях: философии как общем знании о мире и месте в нем человека; антропологии как комплексе естественных и общественных знаний о человеке; культурологии как гуманитарном знании о поступательном движении человеческого общества, выраженном в разнообразных формах сознательной деятельности человека. Конкретные дисциплины, в рамках которых концентрированно выражены принципиальные положения из названных областей и которые находятся на стыке этих областей. Это – философская антропология как целостное видение человека, базирующееся на материалах и физической антропологии, и социальной антропологии; философия культуры как эволюция идеи, воплощающей семантику самоопределения человека в мире; теория культуры как системное знание о многообразии сторон целесообразного человеческого поведения.

Именно эти дисциплины – философская антропология, философия культуры и теория культуры – представляются наиболее методологически значимыми в качестве образовательных дисциплин. Причем данную комбинацию методологического знания целесообразно включать в учебные программы и варьировать содержание и пропорции материала на всех ступенях образовательного процесса в направлении все большего усложнения информации при переходе от одной ступени к другой: от самых простых ко все более сложным.

Вторая задача на повестке дня еще не стояла. Она заключается в *целенаправленном использовании* материалов более конкретных гуманитарных дисциплин – философских, филологических, искусствоведческих – в целях выявления, систематизации и последующего применения наработанного *культурного опыта* (в виде культурных кодов, норм, технологий) для *оптимизации социальной и культурной политики*. Подобный перевод информации из области познания в практическую область помог бы, с одной стороны, целенаправленно привлекать достижения, обогащающие и оптимизирующие социокультурную жизнь. С другой стороны, он способствовал бы дифференциации заимствуемого извне опыта на семантически близкий, более отдаленный и совсем не близкий, с тем, чтобы избежать деструктивных последствий. К таким дисциплинам относятся из философских, например, этика и эстетика, из филологических – лингвистика, фольклористика и литературоведение, из искусствоведческих, к примеру, дизайн.

Ориентированность на решение широкого спектра общественных проблем, думается, и есть главное предназначение проводимой реформы науки в общем русле социальной модернизации. У отечественных гуманитарных наук, в целом, и у культурологии, в частности, есть для этого серьезные ресурсы. Именно данные науки на современном этапе функционирования и развития социума могут и должны способствовать обеспечению работы механизмов самонастройки общественной жизни.

КУЛЬТУРНАЯ ГЕОГРАФИЯ

М.С. Уваров

КУЛЬТУРНАЯ ГЕОГРАФИЯ В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ
(аналитический обзор) *

Введение

Культурная география на отечественной почве, несомненно, переживает бум. В этом смысле ее судьба напоминает судьбу культурологического знания – и по проблематике, и по срокам возникновения, и по признакам первоначального «непризнания», и по критериям официальной институализации. Вместе с тем мир культурологии и мир культурной географии до сих пор существуют относительно независимо друг от друга. Как правило, культурологи (впрочем, как и философы) при первом упоминании воспринимают понятие «культурная география» как новое и малопонятное. То же самое относится к смежному понятию «гуманитарная география». Культурные географы, со своей стороны, используя сходную методологию, редко обращаются к культурологическому и философскому знанию непосредственно. Таким образом, мы имеем ситуацию взаимного взросления, очень напоминающую нигилистическую (подростковую) стадию становления личности, отстаивающей свою автономию и самостоятельность.

Цель данной вступительной статьи заключается в рассмотрении тех общих тенденций, которые в будущем, возможно, смогут объединить усилия специалистов разных гуманитарных профилей, снять некоторые внешние разночтения.

Культурная география исторически возникла в качестве особого направления в рамках социально-экономической географии. Предметом ее исследования стали пространственные и культурные различия между регионами Земли, основанные на идентификации географических пространств с точки зрения их культурной самобытности. Само научное направление было основано американским ученым Карлом Зауэром в начале 30-х годов XX века. Существенный вклад в становление культурной географии внесли Ричард Хартшорн и Уильбур Зелинский.

В России культурная география, в основном, интерпретируется как раздел (мета)географических исследований. Вместе с тем очевидна тенденция использования в культурной географии наиболее апробированных методов гуманитарных наук, прежде всего семиотических и философско-культурологических. В отечественной традиции существует ряд фундаментальных исследований (Ю.М. Лотман, В.Н. Топоров, Р.О. Якобсон, Д.С. Лихачев, С.С. Аверинцев, М.М. Бахтин, А.Я. Гуревич, М.С. Каган, А.Я. Флиер и др.), выполненные в семиотическом и историко-культурном ключах. Они никогда не относились к направлению «культурная география», хотя в них имплицитно содержатся идеи данного направления гуманитаристики. Вместе с тем существует особое направление в культурно-географической мысли, последователи которого непосредственно развивают идеи культурной (и гуманитарной) географии (Ю.А. Веденин, Р.Ф. Туровский, В.Л. Каганский, В.Н. Калуцков, А.Г. Дружинин, Д.Н. Замятин, В.П. Максаковский, М.В. Рагулина, И.И. Митин, О.А. Лавренова и др.).

Таким образом, общие тенденции становления культурной географии свидетельствуют о том, что мы имеем дело с междисциплинарным исследовательским полем, требующим своей интерпретации в широком культурологическом горизонте. Несомненно, что потенциал «ландшафтных» и «топохронных» стратегий культурно-географического знания очень высок.

В обсуждении нуждаются такие общие для культурологии и культурной географии проблемы, как уточнение областей знания о культуре в рамках общей «классификации наук», согла-

* Печатается по изданию: Уваров М.С. Культурная география в культурологической перспективе (аналитический обзор) // Международный журнал исследований культуры. 2011. № 4(5). С. 6-18.

сование базовых исследовательских стратегий и описательных процедур, выявление локального своеобразия основных пространственных универсалий культуры. Опыт показывает, что трудности, возникающие на пути серьезной культурологической подготовки, сходны с проблемами, возникающими в других областях гуманитарного знания (психология, педагогика, культурная/гуманитарная география и др.).

Культурная география, гуманитарная география, поэтическая география (геопоэтика), сакральная география: их соотношение

Географические знания, как физические, так и социальные, имеют давнюю историю. В истории географы часто описывали особенности земных пространств, которые сегодня считаются относящимися к творческой деятельности человека, а не к физическим характеристикам ландшафта. Так, один из предшественников Геродота, древнегреческий историк и географ Гекатей из Милета (490 – 550 до н.э.), наряду с описанием географических особенностей местности, интерпретировал природу и привычки жителей античной эпохи, то есть объединял географические исследования с «человековедческими».

Пережив в своей истории длительный «позитивистский» период, когда конкретно-географические методы в области экономической, физической, политической географии преобладали и даже считались единственно возможными, географическое знание вступило в новый период своего развития. С 1960 – 1970 гг. в связи с критикой позитивистских и марксистских подходов появились первые концептуальные исследования, объединявшие между собой географический и общекультурный дискурсы. С этим связано появление такого направления, как критическая география.

Критическая география уже стояла на пороге той разновидности культурно-географического знания, которые в дальнейшем получили названия «гуманистической» (в русских содержательных транскрипциях – «гуманитарной») географии и «новой культурной географии».

Вместе с тем актуальной сегодня становится проблематика так называемой поэтической географии (геопоэтики). Общегуманитарные корни геопоэтики можно найти в античной культуре – как в художественном ее аспекте, так и в теоретических изысканиях («Поэтика» Аристотеля). В отечественной культуре корни геопоэтического мышления можно найти как в творчестве великих поэтов (А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Ф.И. Тютчев, Н. Гумилев, А.А. Ахматова. А. Блок, И. Бродский) и прозаиков (Л.Н. Толстой, А.П. Чехов, М.А. Булгаков, А. Платонов, А. Грин), так и в других областях искусства. Современное культурологическое мышление «с необходимостью приходит к геопоэтике» (В. Кулаков). Как показали многочисленные исследования семиотико-топологической направленности, пространственное сознание обретает сегодня статус «картографического», получает художественное «зрение» там, где обычный взор видит лишь геометрические схемы городов и транспортные развязки.

Основателем западной геопоэтики считают Кеннета Уайта, который так описывает историю возникновения данного направления:

«Международный институт геопоэтики я создал собственными силами в Париже, сколотив вокруг себя интеллектуальное ядро человек из 40. Главное, в чём я заинтересован – это в продолжении жизни на земле (именно этим человечество пренебрегает в наибольшей мере!) и в выражении осмысленного бытия-на-земле посредством всех богатств языка. Для выполнения этой задачи категория поэтического – основополагающая. Поэтическое лежит в основе всей духовной и интеллектуальной деятельности. Почему мы можем говорить о категории поэтического в лингвистике, в психологии, в социологии, но не в политике.

Насущность поэтического (мировосприятия) очевидна и нужно работать над созданием более динамичной, жизнетворной, жизнеобразующей поэтики. Над этим я и тружусь в последние годы. Это моя собственная работа – в прозе и в стихах, в сборниках эссе – и на этом зиждется наш институт. Это междисциплинарное сообщество, объединяющее, к примеру, географов, биологов, психологов и социологов. Цель общей работы – прекрасное и гармоничное чувство мира...» (Из интервью журналу «Atlas»).

Мы были отделены от земли долгое время: вся западная философия и наука основывается на классификации и разделении (грубо говоря, чтобы «узнать» вещь, западный человек должен препарировать её, вырвав из среды).

И только теперь мы начинаем обращаться к более целокупному пониманию вещей. Я предпочитаю вводить философские рассуждения в канву повествования исподволь, ненавязчиво, вживляя их в бытие и путешествование. Хайдеггер где-то отметил, что именно германцы всегда грешили обстоятельным, всесторонним обдумыванием явлений, и это обдумывание связано, как правило, с «вышагиванием», с ходьбой, путешествием.

Главный вопрос моего пристального внимания – это земля: как существовать на ней, как сосуществовать с нею человеку. Это основной вопрос. И даже не потому, что большинство ответов на него оказались несостоятельными и не выдержали никакой критики временем, но больше потому, что необходимость ответа на него становится вопросом выживания...» (Из интервью с Джонатаном Фрэзером по поводу американского издания книги «La Route Bleue»)[1].

На синтетическом понимании концепта «культурная география» настаивают многие западные исследователи (обзор их точек зрения см. в соответствующем разделе данной статьи), хотя и здесь однозначного понимания мы не находим. Например, один из авторитетных англоязычных сайтов дает такие базовые определения:

Культурная география является одной из двух основных ветвей географии (наряду с физической географией) и часто обозначается как географии человека. Культурная география занимается изучением многочисленных аспектов культуры, обнаруживаемых по всему миру и то, как они связаны с пространствами географическими точками, в которых происходят культурные события, и вместе с тем исследует то, как люди перемещаются по различным направлениям. Некоторые направления культурной географии особое внимание уделяют изучению языка, религии, различных экономических и государственных структур, искусства, музыки и других культурных аспектов, которые объясняют, как и/или почему люди существуют в тех районах, в которых они живут. Глобализация становится в этом смысле тем важным фактором, основываясь на котором различные культурные явления легко «путешествуют» по всему миру <…>. Сегодня, культурная география имеет практическое значение и в более специализированных областях, таких как феминистская география, детская география, туризм, урбанистическая география, гендерная география и политическая география. Она развивается с целью изучения разнообразных культурных практик и человеческой деятельности, – в той степени, в какой они пространственно связаны между собой[2].

Сходное понимание мы находим в Британской энциклопедии. В то же время англоязычная Википедия считает культурную географию (Cultural geography) разделом географии гуманитарной (Human geography).

Что касается соотношения культурной и гуманитарной географии, особую точку зрения по этому вопросу имеет Д.Н. Замятин. В частности, он полагает, что

Гуманитарная география – междисциплинарное научное направление, изучающее различные способы представления и интерпретации земных пространств в человеческой деятельности, включая мысленную (ментальную) деятельность. Базовые понятия, которыми оперирует гуманитарная география, – это культурный ландшафт (также этнокультурный ландшафт), географический образ, региональная (пространственная) идентичность, пространственный или локальный миф (региональная мифология). Понятие «гуманитарная география» тесно связано и пересекается с понятиями «культурная география», «география человека», «социокультурная (социальная) география», «общественная география», «гуманистическая география» <…> В начале XXI в. понятие «гуманитарная география» часто воспринимается как синоним понятия «культурная география». В отличие от культурной географии, гуманитарная география: 1) может включать различные аспекты изучения политической, социальной и экономической географии, связанные с интерпретациями земных пространств; 2) позиционируется как междисциплинарная научная область, не входящая целиком или основной своей частью в комплекс географических наук; 3) смещает центр исследовательской активности в сторону процессов формирования и развития ментальных конструктов, описывающих, характеризующих и структурирующих первичные комплексы пространственных восприятий и представлений...[3]

[1] См.: http://www.liter.net/geopoetics/golov.html.

[2] http://geography.about.com/od/culturalgeography/a/culturalovervie.html.

[3] Замятин Д.Н. Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук // Социологическое обозрение. Т. 9. № 3. 2010. С. 26-27.

В последние годы все более актуальными становятся исследования по так называемой «*сакральной географии*». Здесь особых споров по поводу ее соотношения с другими «географиями» не возникает, и, несмотря на то, что сакральная география постепенно выделяется в особую область исследования, ее принято считать одним из разделов культурной географии. Большинство работ, написанных в этом жанре, являются вполне культурологическими по содержанию и синтезируют такие области культурного познания, как художественное творчество, религиозное искусство и религиозная философия, культурно-исторические исследования.

Как представляется автору данной статьи, с культурологической точки зрения существующее сегодня тематическое разделение внутри общей проблематики культурной географии связано не с принципиальными отличиями в методологических установках или же в предмете исследования. Чаще речь идет о конкуренции различных научных школ и направлений, борьбе за приоритет и т. д.

Так, например, «поглощение» культурной географии географией гуманитарной терминологически можно объяснить тем, что понятие «*гуманитарное*» шире понятия «*культурное*», поскольку науки о культуре – это часть гуманитарных наук. Но вместе с тем «науки о культуре» включают в себя большой пласт антропологического знания, и в этом смысле ни о каком «поглощении» речи быть не может. Скорее, можно говорить о пересечении культурологии и культурной географии. Причем таком пересечении, в котором культурно-географическое знание частично можно представить в качестве знания культурологического.

Таким образом, терминологические штудии только запутывают существо вопроса. Автор статьи полагает, что с позиций современного культурологического знания можно говорить о четырех разновидностях культурной географии, представляющих собой своеобразные уровни (сферы, пласты) географического знания, рассмотренные в культурологической перспективе:

1. *Макроуровень*: [Новая] культурная география ([new] cultural geography)
2. *Микроуровень*: Гуманитарная география (human geography)
3. *Метауровень*: Поэтическая география (геопоэтика – geopoetics)
4. *Сакральный уровень*: Сакральная география (sacral geography)

Наш обзор новейшей литературы основывается именно на таком понимании структуры и задач культурной географии.

Предшествующие обзоры. Во многих исследованиях по культурной (гуманитарной) географии встречаются солидные обзоры литературы. Остановимся на двух из них.

В опубликованной в 2005 г. статье «*Культурная география и проблематика «Места»*»[1] Н.А. Черняева анализирует некоторые важные источники, вышедшие в свет в период 1989 – 1998 гг. Анализу подверглись следующие работы:

- *Harvey, David.* Justice, Nature & The Geography of Difference. N. Y.: Blackwell Publishing, 1996.
- *Hayden, Dolores.* The Power of Place: Urban Landscapes as Public History. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997.
- *Lefebre, Henri.* The Production of Space / Transl. by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- *Lofland, Lynn.* The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Territory. N. Y., 1998.
- *Soja, Edward.* Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory. L., N. Y.: Verso, 1989.

По мнению Н.А. Черняевой (и многих других современных исследователей), сегодня гуманитарные науки переживают значительный сдвиг в сфере методологии, связанный с усилением пространственно-географической компоненты. На смену прежним мыслительным матрицам, основанным на исторической парадигме (при которой любой материал располагался прежде всего по временной оси и рассматривался в историческом развитии), приходят такие способы осмысления материала, которые можно назвать географическими. Влияние «географического» мышления сказывается в философии, литературоведении, антропологии, социологии и многих других отраслях. Каждая из этих наук все более активно оперирует метафорами пространства, начиная с концепта «ситуационное знание» (*situated knowledge*), введенного в научный оборот феминистской теорией, понятия

[1] Гуманитарные науки. Вып. 9. № 35 (2005), раздел «Рецензии».

«локализованная субъективность» (*localized subjectivity*) в культурологии и культурной антропологии и заканчивая такими метадисциплинарными категориями, как глобализация, диаспора, пост- и неоколонизация и т. п. Новая культурная география, согласно многим ее последователям, поставляет средства для выражения и голос тем социальным субъектам, которые связаны с детерриториализацией современного пространства – со сдвигами государственных и культурных границ, с нео- и постколониальным развитием, с маргинализацией одних и возвышением других территорий…

Концептуальные обзоры проблем культурной и гуманитарной географии содержатся в основных работах Д.Н. Замятина – одного из основателей современной отечественной гуманитарной географии.

В работе «*Культура и пространство: моделирование географических образов*», опубликованной в 2006 г., автор посвящает первую главу (С. 21-84) классификации многообразия источников по исследуемой теме. Последовательно анализируются традиции изучения образов географического пространства в философии, в других гуманитарных науках, в гуманитарной географии, естествознании, а также общая специфика географических образов в культуре. В конце главы приведены выводы и ссылки на несколько сотен источников.

Обзоры различного объема содержатся также в соответствующих диссертационных исследованиях и в монографических исследованиях по теме.

Обзор источников на русском языке

Начнем обзор с тезисов концептуального выступления И.И. Митина на заседании Комиссии по культурной географии, состоявшегося в Москве в феврале 2006 года.

Как пишет автор,

«целесообразно предложить новое рамочное и более географичное определение культурной географии как одной из географических наук, изучающей закономерности формирования и развития, а также правила конструирования и трансформации территориальных культурных систем. Под последними предлагается понимать системы, состоящие из элементов (артефактов и ментифактов) культуры, отношение между которыми опосредовано территорией. Под это определение подпадают все трактовки культурных ландшафтов (культурных районов, культурных ареалов) – как подразумевающие реальные объекты, так и представления о них в культуре; собственно, внимание ко второму пониманию и добавляет культурной географии вторую часть предметной области. В такой трактовке создание комплексных культурно-географических характеристик – одна из основных задач культурной географии; это метод исследования и форма изложения информации о территориальной культурной системе, имеющая целью отражение своеобразия места <…>»[1].

И.И. Митин понимает культурную географию в прикладном (практическом) смысле, позволяющем моделировать план и методику конкретно-полевых исследований. Эта точка зрения чрезвычайно важна, так как позволяет культурной географии оставаться на прочной «географической» почве, не переходя грань слияния с культурологией (или же с культурной антропологией). Кроме того, эта точка зрения вполне согласуется с новейшими тенденциями в западной культурной географии, делающей акцент на практическом использовании культурно-географических знаний.

Диссертационные исследования. За последние годы по культурной географии были защищены несколько докторских диссертаций в области географических наук, а также культурологии (Д.Н. Замятин) и философии (О.А. Лавренова). Выделим некоторые из них.

Рагулина М.В. Культурная география: Теории, методы, региональный синтез. Диссертация на соискание ученой степени доктора географических наук. Иркутск, 2005 (специальность 25.00.24)

Научная проблема, решаемая в диссертации, связана с аналитическим осмыслением феномена культурной географии, выявлением тенденций ее современного развития в России. По мнению автора диссертации, культурная география – мощная и авторитетная ветвь географии человека, которая в настоящее время заново открывается отечественной географической мыс-

[1] http://rgo.msk.ru/commissions/cultural/2006_02_08-2.html.

лью. Содержание и возможности сегодняшней географии человека напрямую связаны с динамичным и не всегда предсказуемым характером происходящих в обществе перемен. Еще не так давно основой общенаучной методологии были эволюционные модели, провозглашавшие безграничные возможности технологии и научно-технического прогресса. Модернизация и постмодернизация западных обществ породили глобалистские теории такого, как казалось, близкого будущего. В отечественной географии часто «за кадром» оставались важнейшие проблемные поля, не вписывающиеся в ее жесткие рамки. Живая ткань человеко-природного бытия разъединялась на строго определенный и ранжированный субдисциплинарный ряд, где человек как таковой, вместе со своим обыденным жизненным миром был просто не уместен: Гипертрофированная антропоцентричность зарубежных ветвей географии человека критиковалась как проявление субъективного идеализма. В России проблематика и подходы, сам дух антропогеографии начала XX в. могли стать прочным фундаментом дальнейшего развития географии.

Калуцков В.Н. Ландшафтная концепция в культурной географии. Диссертация на соискание ученой степени доктора географических наук. Москва, 2009 (специальность 25.00.24)

Научная проблема, на решение которой направлено диссертационное исследование, может быть сформулирована как разработка нового культурно-ландшафтного направления исследований в культурной географии. У современной российской географии есть мощный предшественник в виде русской антропогеографии первой четверти XX века, что позволяет лучше понять своеобразие процессов гуманизации современной российской географии. Вместе с тем эти процессы протекают довольно болезненно. И было бы большим упрощением во всем видеть только идеологические причины. Вероятно, в гораздо большей степени на гуманизацию географии влияют сложившиеся научные традиции, включая институциональные формы организации науки, и традиции географического образования. Вместе с тем в каждой географической области, в каждой её научной дисциплине (даже очень, казалось бы, далеко от гуманитарных вопросов) существуют точки роста, влияющие на процесс гуманизации науки. В культурной географии одной из таких точек роста является ландшафтная концепция.

Этнокультурное ландшафтоведение представляет собой одно из перспективных направлений реализации ландшафтной концепции в культурной географии. В процессе своего развития оно стремится полноценно использовать культурно-языковые возможности самого концепта ландшафта и теоретико-методологические возможности ландшафтной концепции. Предмет этнокультурного ландшафтоведения охватывает круг вопросов этнокультурного освоения ландшафтов Земли. Оно включает четыре исследовательских направления – учение о культурном ландшафте, этноприродное ландшафтоведение, антрополандшафтоведение и лингволандшафтоведение.

Лавренова О.А. Семантика культурного ландшафта. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Москва, 2009 (специальность 24.00.01). М., 2010.

В этой работе наиболее ярко проявлена взаимосвязь между проблемами культурной географии и семиотическим анализом, применяемым в философско-культурологическом дискурсе.

Как пишет автор, проблема взаимоотношения культуры и пространства, пространственных характеристик культуры – область постоянного интереса как гуманитарных, так и естественных наук. В разнонаправленных исследованиях культуры все большее значение приобретают созданные культурой смыслы географического пространства и ландшафта.

Одна из основополагающих идей диссертации связана с тем, что бытие культуры в географическом пространстве неотделимо от процесса символизации среды. В то же время, как считает О.А. Лавренова, географические объекты и/или топонимы становятся метафорами, символами, знаками в том случае, если в культуре существуют устойчивые ассоциации с определенными историческими событиями, артефактами или уникальными чертами природного ландшафта. Поэтому можно говорить, что географическое пространство неотделимо от созданных культурой образов и символов, обретающих характеристики целостной системы, которую можно обоснованно рассматривать как геокультурное пространство.

Культурный ландшафт – явление, лежащее в том срезе семиосферы, где знаковые системы культуры оказываются напрямую связанными с географическим пространством в целом и его отдельными объектами в частности.

Соответственно, возможно поднять проблему изучения культурного ландшафта как знаковой системы – проблему семантики культурного ландшафта. Изучение этой проблемы выводит на новый методологический уровень целый пласт разрозненных исследований по географии духовной культуры, философских и культурологических изысканий в области географических образов и представлений как феномена культуры.

Монографические исследования и периодические издания. Спектр монографических исследований в областях, примыкающих к культурной географии, чрезвычайно велик. Остановимся на некоторых работах.

Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М., 1993 – 2007. В этой серии автором, в частности, изданы книги:

- Образы Индии: опыт экзистенциальной культурологии. М., 1993.
- Национальные образы мира: Общие вопросы. Русский. Болгарский. Киргизский. Грузинский. Армянский. М.: Сов. писатель, 1988; М.: Прогресс, 1995.
- Космо-Психо-Логос. М., 1995.
- Америка в сравнении с Россией и Славянством. М., 1997.
- Национальные образы мира: курс лекций. М., 1998.
- Национальные образы мира: Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. М., 1999.
- Национальные образы мира. Соседи России. М., 2003.
- Ментальности народов мира. М., 2003.
- Космо-Психо-Логос. (2-е изд.). М., 2007.

Многотомник известного отечественного философа и культуролога, посвященный анализу национальных образов мира в динамике их развития. В нем дана развернутая презентация пространственно-временных характеристик культурных миров в их уникальных исторических координатах. Данные работы никогда не относились «официально» к проблематике культурной географии, на них не так часто ссылаются представители этого направления географической мысли. Однако несомненна их роль в понимании синтетичности проблем культурной, гуманитарной и поэтической географии.

Сам автор резюмирует проблематику своих книг в таких кратких тезисах (работа «Космо-Психо-Логос»):

1. Проблема касается Целого. Оно постижимо лишь совместными усилиями рассудочного и образного мышления, и потому работа здесь идет «мыслеобразами».
2. Исследование одушевлено пафосом интернационализма и равноправия: в оркестре мировой культуры каждая национальная целостность дорога всем другим и своим уникальным тембром, и гармонией со всеми.
3. Каждый народ видит Единое устроение Бытия (интернациональное) в особой проекции, которую я называнию «национальным образом мира». Это – вариант инварианта (единой мировой цивилизации, единого исторического процесса).
4. Всякая национальная целостность есть Космо-Психо-Логос, то есть единство национальной природы, склада психики и мышления.
5. Природа каждой страны есть текст, исполнена смыслов <…> В ходе труда за время Истории конкретный народ разгадывает зов и завет Природы и создает Культуру.
6. Природа и Культура находятся в диалоге: и в тождестве, и в дополнительности: Общество и История призваны восполнить то, чего не даровано стране от природы.
7. Национальное (как и этнос, и язык) подвержено социальным, классовым дифференциям, растяжениям и расколам, но это – проблема второго этапа и высшего пилотажа; сперва же нужно выяснить, что может стать раскалываемо.
8. Национальный образ мира сказывается в пантеонах, космогониях, просвечивает в наборе основных архетипов-символов в искусстве. Ближайший к нам путь – анализ национальной образности литературы и рассмотрение чрез нее всей толщи культуры, включая и естествознание – как тексты научной литературы.

Этот анализ распространяется Г.Д. Гачевым на культурно-географические образы различных регионов мира.

Первое и очевидное, чем, по мнению автора, определяется тип национальной модели мира – это природа, в которой вырастает народ и сотворяет свою историю. Природа каждой страны – это не географическое понятие, не окружающая среда. Природа есть мистическая субстанция, «природина» – природа и родина, мать – земля своему народу. В качестве метаязыка для своих описаний, пишет автор, я использую язык четырех элементов, примыкая к древней традиции натурфилософии: земля, вода, воздух, огонь, понимаемые расширительно и символически – суть слова этого метаязыка, а эрос служит синтаксисом. Я исследую, продолжает Г.Д. Гачев, какой элемент культуры перевешивает, для какого народа или страны пространство важнее, для какого время, что более характерно для данного народа в культуре.

Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: Сборник статей. М., 2001 (дополнительно: *Каганский В.Л.* Ландшафт и культура. М., 1997; его же: Культурный ландшафт: основные концепции в российской географии // Обсерватория культуры: журнал-обозрение. – 2009. – № 1. С. 62-70)

По мнению автора, культурный ландшафт за последние десятилетия стал предметом повышенного интереса, особенно в России. Привлекает значительное внимание и само понятие «культурный ландшафт». Оно никогда не принадлежало всецело какой-либо одной области знания или деятельности, но культурный ландшафт как таковой исследуется, осмысливается и представляется в основном географией (понимаемой широко). Один из ведущих лейтмотивов всей географии – именно ландшафт.

В.Л. Каганский придерживается достаточно широкого понимания термина «культура», что подразумевает, в частности, рассмотрение науки, а, следовательно, и научной дисциплины «география» в качестве одной из сфер человеческой культуры. Таким образом, функционирование концепта «культурный ландшафт» в науке – частный случай его бытования в нашей культуре. Культурный ландшафт – феномен и предмет (как научный, так и культурный), который заведомо дан как семейство концепций, и ни одна из них на универсальность и монополизм не может претендовать.

Архетип культурного ландшафта. Ландшафт, по мнению В.Л. Каганского, оформлен и в той сфере его существования, которую сейчас принято называть ментальностью. Образы ландшафта, в том числе образы концептуальные, его самоописания, «автопрезентации», образы-и-мифы – его компонент, особая часть не менее важная и не менее прочная, нежели все остальные. Это отнюдь не придаток и не довесок к телесности ландшафта, напротив: большинство людей живет именно и прежде всего в этой реальности образа, мифа; для большинства людей фазовое пространство жизненнее ландшафтного. Собственно, в ландшафте мало кто живет. Персонаж «автор» – житель ландшафта; тексты – рассказы путешественника по миру ландшафта…

Во многом примыкает к предыдущему изданию сборник научных статей, изданный в Вильнюсе:

P.S. Ландшафты: оптики городских исследований / отв. ред. Н. Милерюс, Б. Коуп. Вильнюс, 2008.

Сборник представляет собой интересную попытку представить разнообразные подходы и концептуализации в исследованиях городского пространства в контексте, который обычно обозначается в качестве постсоциалистического. Аббревиатура «P.S.» в интерпретации авторов книги и в разных ее разделах означает и Post-socialist, Post-Soros, и Post-Scriptum, и даже Pferd-Starke. В предисловии к книге подробно разъясняется этот авторский ход, позволяющий в образном стиле осветить различные аспекты формирования и существования постсоветских урбанистических пространств. Главная цель данного сборника – инициировать дискуссию о различных измерениях городского пространства и способах его координации с социальным целым. Сборник предназначен в первую очередь для университетской аудитории, всех, кто интересуется методологией социальных и культурных исследований, а также для разного рода исследователей практик городского пространства.

Основные разделы книги:

– P.S. города: Нарушение порядка времени и пространства
– P.S. города: Экономика и/или политика?
– P.S. города: Урбанизация под вопросом?
– За пределами P.S. города?

Автор проанализированного выше диссертационного исследования является также автором книги *Лавренова О.А.* Пространства и смыслы: семантика культурного ландшафта. М., 2010.

По мнению автора, культурный ландшафт – проблемное поле взаимоотношения культуры и пространства, пространственных характеристик культуры; это часть семиосферы, где знаками выступают географические объекты, топонимы, гидронимы. В ней огромное значение имеют созданные культурой смыслы географического пространства. Культура заново структурирует пространство своего обитания, и представления о среде превращаются в знаковую систему. Таким образом, знаковая система, создаваемая культурой, генетически связана с базовыми установками и кодами культуры. Реализуясь в пространстве, любая культура становится пространственным явлением, которые невозможно изучать без опоры на концепты ноосферы и пневматосферы.

Работа интересна применением ярко выраженной семиотической и культурно-философской методологии, а также конкретным анализом различных географических пространств, включая семиотику Санкт-Петербурга, Москвы и Перми.

Абашев В.В. Пермь как текст: Пермь в русской культуре и литературе XX века. Пермь, 2008.

Второе издание книги (первое вышло в свет 2000 году) представляет собой первый том 12-томного проекта издания книг о Перми, осуществляющегося в настоящее время.

Согласно авторской концепции, Пермский текст включает в себя широкий спектр «внутренних текстов», характерных для исторически важных геокультурных пространств. Так, анализируя письменные источники от Епифания Премудрого до Пастернака и современных самиздатовских стихов, автор включает в понятие Пермского текста особенности ландшафта, истории, географии, повседневного уклада в их семиотическом горизонте. Анализ локальных текстов Перми последнего столетия приводит к выводу о взаимодействии различных семиотических координат культурного текста.

Авторская точка зрения состоит в том, что для развития современной культуры в целом характерно укрупнение объектов изучения. Город как феномен культуры и социальной жизни вызывает все возрастающий интерес. Здесь встречаются интересы истории, антропологии, социологии, политологии и географии.

Несомненно, что авторский подход позволяет не просто дополнить современные исследования по семиотике города, но и раскрыть многие аспекты культурно-географического его понимания.

Трубина Е.Г. Город в теории: опыты осмысления пространства. М., 2011.

В книге рассматриваются классические и современные теории городов – от классической чикагской школы до сложившейся в последнее десятилетие акторно-сетевой теории. Значимые идеи урбанистической теории воспроизводятся с учетом специфики постсоветских городов и тех сложностей, с которыми сталкиваются исследователи при их изучении. Как подчеркивается в рецензиях на эту книгу, она представляет, скорее учебник по социологии урбанистики, достаточно редкий в нашем образовательном пространстве. Вместе с тем книга выстроена на основании хорошего знания западной урбанистической традиции и неплохо вписывается в общую динамику исследования современных городов. По мысли автора, в ходе фиксации европейской философией и социологией масштабных социальных трансформаций современности город выступает как одна из самых репрезентативных частей общества, олицетворяя собой взаимосвязь индустриализации и урбанизации, отчуждения и нормализации. Урбанистическую теорию, как полагает автор, можно считать частью социальной теории. Сложность взаимодействия социальной теории и города обусловлена тем, что город – это и главное пространство, в котором происходят социальные изменения, и ключевое место, в котором социальная теория создается.

Книга оснащена интересным прикладным материалом, а также развернутой библиографией по главам исследования.

В последнее время, как уже указывалось, приобретают все больший вес работы, связанные с проблемами *сакральной географии*. И хотя большинство исследователей полагают, что сакральная география является особым разделом культурной географии, связанным с изучением культурных пространств различного религиозного наполнения, тем не менее, специфика исследований по сакральной географии достаточно очевидна.

Границы сакрального в современной культуре не всегда фиксируются точно. Эта особенность проявляется, в частности, в способности нашего современника беспрепятственно совершать «номадическое движение»: пересекать культурные и географические границы, перемещаться из одного культурно-религиозного центра в другой, то есть быть гражданином мира, человеком культуры. Религиозные модификации, присущие миру без границ, накладывают особые обязательства на всех участников этого культурно-географического процесса. Одной из показательных концепций в рамках сакральной географии является книга *Лидов А.М.* Иеротопия: Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва, 2009.

Работа посвящена истории и теории создания сакральных пространств в культуре (на примере искусства Византии). Она основывается на исследованиях последних лет, которые во многом продолжают работы автора о символике и иконографии византийского и древнерусского храма. При этом она отражает принципиально новый методологический подход и особую теорию художественной культуры. В основе теории лежат три взаимосвязанных понятия, введенных автором в гуманитарную науку и вынесенных в заглавие книги. Наиболее общей является концепция «иеротопии», согласно которой создание сакральных пространств должно быть рассмотрено как особая сфера творчества и самостоятельная область исторических исследований. В книге на основе всех доступных источников реконструируются конкретные проекты «пространственных икон» и выявляются характерные «образы-парадигмы», одновременно предлагается новый взгляд на целый пласт явлений художественной культуры, ранее не попадавших в предметный мир истории искусства.

По мнению автора книги, почти полное отсутствие научных работ в данном направлении во многом связано с тем, что в современном языке нет адекватного термина-понятия, обозначающего эту сферу деятельности. Широко распространенный термин «сакральное пространство» не может в полной мере соответствовать задаче, поскольку он имеет слишком общий характер, описывая практически всю сферу религиозного. Несколько лет назад было предложено новое понятие – «иеротопия». Сам термин построен по принципу сочетания греческих слов «иерос» (священный) и «топос» (место, пространство, понятие), точно также как и многие слова, укоренившиеся в современном сознании за последние сто лет (к примеру, иконография). Суть понятия может быть сформулирована следующим образом: иеротопия – это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества. Задача иеротопии состоит в осознании существования особого и весьма крупного явления, нуждающегося в определении границ его исследовательского поля и разработке специальных методов изучения.

Серия книг известного исследователя, одного из лидеров отечественной гуманитарной географии. *Замятин Д.Н.* Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов. СПб., 2003; *Замятин Д.Н.* Мета-география: Пространство образов и образы пространства. М., 2004; *Замятин Д.Н.* Культура и пространство: Моделирование географических образов. М., 2006.

С его точки зрения, на протяжении всей своей истории география была по преимуществу естественной наукой, не чуждой, однако, искусству. Географы никогда не забывали об образах мест и территорий, о красоте самого земного пространства. Пространством самим по себе география заинтересовалась совсем недавно – лишь в первой половине XIX века, когда немецкий географ Карл Риттер сформулировал методологические основы изучения земных пространств. Оставаясь в течение XIX–XX веков во многом естественной наукой, география постепенно наращивала свои гуманитарно-научные возможности и «амбиции», пытаясь понять законы человеческого восприятия и преображения Земли.

Собственно вся серия книг Д.Н. Замятина посвящена интерпретации этого вопроса. Впечатляет пласт проблем, которые автор вводит в сферу гуманитарной географии. Помимо геополитического и геокультурного дискурсов, Д.Н. Замятин привлекает материал из истории художественной культуры, урбанистики, философии и культуры постмодерна и мн.др. В таком понимании гуманитарная география, скорее, становится разновидностью культурологической дисциплины, чем самостоятельной областью исследования (стоит напомнить, что Д.Н. Замятин защитил свою докторскую диссертацию на соискание ученой степени по культурологии).

Автора интересует проблема моделирования географических образов, которая является одной из наиболее важных. Быстрое внедрение в последние несколько десятилетий общественно-научных и гуманитарно-научных подходов в различные направления географических исследований привело к формированию междисциплинарного проблемного методологического поля.

Пространство и время – наиболее естественные и органичные координаты культуры, полагает автор. Любая культура имеет собственные, уникальные пространственные измерения. Эти измерения выражаются не только в конкретных географических условиях, в которых развивается культура, но и в определенных образах пространства (географических образах), порождаемых изучаемой культурой. Географические образы являются существенным компонентом рассматриваемой культуры, а также культуры вообще (взятой в ее абстрактном смысле). В то же время данные образы оказывают значительное влияние на формирование и развитие самой культуры, определяя ряд ее уникальных признаков и феноменов.

Проблемы соотношения культуры и пространства, их взаимодействия оказываются чрезвычайно актуальными как в сфере научного поиска различных гуманитарных дисциплин (культурология, политология, история, филология, психология и др.), так и в сфере непосредственной практической деятельности человека – будь то охрана культурного и природного наследия, внешняя и внутренняя политика государств, международные отношения, социально-экономическое развитие различных регионов и стран. Значительная часть современных гуманитарно-научных исследований ориентирована на изучение различного рода пространственных концептов и образов, причем такие исследования оказывают серьезное влияние на развитие общей методологии гуманитарных дисциплин в целом (например, изучение образов пространства в языкознании и литературоведении). Наряду с этим, большинство подобного рода работ практически не соприкасается с аналогичными попытками и исследованиями в естественных науках – прежде всего в культурной, политической и социальной географии. Наличие такого, до сих пор не перейденного «Рубикона» снижает общий методологический и прикладной потенциал изучения проблем взаимодействия культуры и пространства.

Д.Н. Замятин отмечает, что экономические практики во все большей степени становятся ориентированными на использование образов пространства, начиная от образов небольших сельских местностей, городов, культурных ландшафтов и заканчивая образами административно-политических образований государства, региональных политических союзов и даже цивилизаций. Культурные политики, политические действия и экономические решения в современном мире не представимы без целенаправленных, хорошо «упакованных» прикладных пространственных образов, которые являются их неотъемлемой и значительной частью.

По сути, проблематика моделирования географических образов относится, по мнению Д.Н. Замятина, к феноменологии культуры, анализирующей теоретические и методические поиски в других науках, но при этом обеспечивающей единый, «сквозной» взгляд на поставленную проблему и, соответственно, обуславливающей спектр предлагаемых автором теоретических и методических приемов.

Дополнительные источники. Обобщающие научно-методические статьи и исследования, включающие подробный обзор становления идеи культурной географии в западной и отечественной гуманитарной мысли. Разные по жанрам, порой несовместимые по историко-культурным, культурологическим и философским концепциям исследования, раскрывающие возможность поливариантного рассмотрения базовых идей культурной географии. Ведущие исследователи данного направления раскрывают многообразие подходов в данной области[1].

[1] Веденин Ю.А., Туровский Р.Ф. Культурная география, М., 2001; Калуцков В.Н. Ландшафт в культурной географии. М.: Новый хронограф, 2008; Культурная география / Научн. ред. Ю.А. Веденин, Р.Ф. Туровский. М.: Ин-т наследия, 2001; География искусства. Вып. I–IV. М.: Ин-т наследия, 1996 – 2005.

Гуманитарная география. Научно-просветительский альманах. Вып. I–VI. М.: Ин-т наследия, 2004–2009[1].

Альманах «Гуманитарная география» посвящен изучению «альтернативного» (и одновременно базового) концепта «гуманитарная география», в том числе в его отношении к идеям культурной географии. Широкий междисциплинарный подход позволяет также включать в состав альманаха публикации по культурной и социальной географии, культурному ландшафтоведению, теоретической географии, культурологии, философии культуры, социологии культуры, города и пространства, градоведению, антропологии и этнографии, семиотике пространства и города и др. Обратим внимание на то, что в этом издании «внешние» противоречия, свойственные разделению научных школ на «культурно-географическую» и «гуманитарно-географическую», по сути, снимаются в связи с равноправным участием в издании ведущих представителей обоих направлений.

Лотман Ю.М. Семиосфера. М., 2006; *Лотман Ю.М.* Непредсказуемые механизмы культуры. Таллинн, 2010.

Публикации выдающегося отечественного ученого, во многом основанные на архивных материалах, хранящихся ныне в Тартуском и Таллиннском (Архив Ю.М. Лотмана) университетах, предстают как важнейшая источниковедческая и методологическая база для исследователей в области культурной географии. Последняя публикация, развивающая идеи работы «Культура и взрыв», вводит читателя в круг проблем, непосредственно примыкающим к культурно-географическому анализу. Ею открывается новая серия Bibliotheca Lotmaniana, в которой будут опубликованы архивные материалы Ю.М. Лотмана и З.Г. Минц. Как заявляют издатели серии, приоритетным направлением для них является методология гуманитарного знания, ориентированная на разработку инструментария для филологических, культурологических и исторических исследований.

Обзор источников на английском языке

Общий взгляд на источники, представленные в европейской и американской традиции, показывает, что интенсивность культурно-географических исследований там на несколько порядков превышает нынешний российский уровень. В различных издательствах США и Европы в год выходят десятки монографий на эту тему, не считая сотен журнальных публикаций. Следует отметить, что «англоязычная» культурная география отличается не только многообразием тем и традиций, но и отсутствием специальных споров и дискуссий по поводу разграничения пространств культурной и гуманитарной географии. Иными словами, идея культурной географии, скорее, не разъединяет, а объединяет западное научное сообщество. Еще одним важным обстоятельством предстает то, что официальный импакт-фактор большинства рецензируемых изданий по культурной географии составляет от 2 до 8 – весьма высокий показатель.

В нашем обзоре мы остановимся на некоторых типичных изданиях, представляющих многообразие проблем, затрагиваемых в западной традиции культурной географии.

Journal of Social & Cultural geography. Published By: Routledge. Frequency: 8 issues per year. (Volume # 12, 2010, last issue).

Социальная и культурная география: журнал (периодическое издание, 8 номеров в год). Изд-во Routledge (Том 12, 2010 год – последний доступный выпуск).

[1] Основные выпуски: Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах / Сост., отв. ред. Д.Н. Замятин; авт. Балдин А., Галкина Т., Замятин Д. и др. Вып. 1. М.: Институт наследия, 2004. 431 с.; Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах / Сост., отв. ред. Д.Н. Замятин; авт. Андреева Е., Белоусов С., Галкина Т. и др. Вып. 2. М.: Институт наследия, 2005. 464 с.; Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах / Сост., отв. ред. Д.Н. Замятин; авт. Абдулова И., Амоголонова Д., Балдин А. и др. Вып. 3. М.: Институт наследия, 2006. 568 с.; Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах / Сост., отв. ред. Д.Н. Замятин; авт. Абдулова И., Амоголонова Д., Герасименко Т. и др. Вып. 4. М.: Институт наследия, 2007. 464 с.; Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах / Отв. ред. И.И. Митин; сост. Д.Н. Замятин; авт. Белоусов С., Вахрушев В., Глушкова И. и др. Вып. 5. М.: Институт наследия, 2008. 432 с.; Россия: воображение пространства / пространство воображения (Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Специальный выпуск) / Отв. ред. И.И. Митин; сост. Д.Н. Замятин, И.И. Митин. М.: Аграф, 2009. 464 с.

Журнал «Социальная и культурная география» публикует большое количество оригинальных статей по специальным вопросам функционирования общества и культуры.

В статьях уделяется особое внимание идее пространства, места и характеру отношений к социальной и культурной сферах, включая проблемы неравенства, бедности, жилья, преступности, работы и отдыха, а также повседневной жизни (потребление, частная жизнь личности). Особое внимание уделяется проблемам исторического, социального и культурного наследия.

Кроме того, в журнале публикуются теоретические работы, касающиеся методологии эмпирических исследований, что вносит серьезный вклад в критическую географию (упоминавшаяся в первом разделе данного отчета critical geography, как предтеча «новой культурной географии» – *М. У.*), а также в географию человека (human[istic] geography) и в ее смежные области. Журнал ставит актуальные вопросы, связанные с социальными и культурными проблемами географии и способствует развитию научных дискуссий о них. Он стремится быть доступным международному научному сообществу, приглашая к сотрудничеству зарубежных авторов и экспертов.

Журнал поддерживает публикации молодых ученых (бакалавров и магистров). Все научные статьи в этом журнале проходят рецензирование.

Journal of Cultural Geography. Published By: Frequency: 3 issues per year. Volume Number: 28.

Журнал культурной географии. Изд-во Routledge (периодичность 3 номера в год; Вып. № 28, 2010 год – последний доступный выпуск).

Начиная с 1979 г., этот журнал представляет собой международный форум для научных исследований, посвященных территориальным аспектам проживания различных групп людей, их деятельности. В публикуемых исследованиях эти проблемы связываются с ландшафтными представлениями и многообразными культурными явлениями. Журнал отличает высокое качество статей, написанных в доступном стиле. Помимо объемных научных работ, публикуются популярные эссе по специальным тематическим вопросам, связанным с основными темами журнала. Публикуются также обзоры новых книг по культурной географии и смежным с ней дисциплинам.

Don Mitchell. Cultural Geography: A Critical introduction. 2000. 325 p.

Дон Митчелл. Культурная география: критическое введение. Изд-во Wiley-Blackwell, 2000. 325 с.

Критическая оценка преобразований внутри западной культурной географии, которые произошли за последние два десятилетия. Культурная география, по мнению автора, объясняет культурные изменения в различных географических районах – от политики до повседневной жизни, в сфере производства и потребления – вплоть до проблем сексуальности, пола, расы и национальности.

Среди конкретных вопросов, требующих дальнейшего внимания и получивших освещение в работе Дона Митчелла, следующие:

– анализ последних преобразований в культурной географической теории, пересмотр и востребованность наиболее ценных аспектов старых традиций;
– возобновление дискуссий по проблемам идеологии культуры, производства стоимости и роли культурного противостояния в воспроизводстве социальной жизни;
– развитие культурно-географической теории на примере осмысления современных «культурных войн».

Beyond Territory Dynamic Geographies of Knowledge: Creation, Diffusion and Innovation / edited by Harald Bathelt, Maryann Feldman, Dieter F. Kogler. Published by Routledge, 2011. 294 p. (Series: Regions and Cities)

За пределами территории динамических географий знания: создание, распространение и инновации / под ред.: Харальд Батлер, Марианн Фельдман, Дитер Ф. Коглер. Изд-во Routledge, 2011. 294 с. (серия «Регионы и города»)

Основной целью книги является обсуждение новых тенденций в области динамических географических инноваций. Авторы утверждают, что в эпоху растущей глобализации доминирующими представляются две тенденции: жесткая территориальная модель инноваций и локализованные конфигурации инновационной деятельности. Книга объединяет ученых, которые рабо-

тают в этой области. Вместо обращения к известным концепциям и теориям, книга направлена на обсуждение непроясненных («узких») вопросов, связанных с жесткой территориализацией (territorializations) и упрощенческой политической деятельностью. Авторы представляют доказательства того, что инновации, хотя они и не зависят исключительно от региональных контекстов, могут особым образом влиять на ситуацию в каждой отдельной территории. Книга вводит в оборот новые эмпирические и концептуальные данные. Работа проведена междисциплинарной группой ведущих ученых в таких областях, как экономическая география, инновационные исследования и политические науки. Основываясь на недавних дискуссиях вокруг инновационных систем различных типов, она направлена на обобщение новых экономических и культурных инноваций и новых перспектив в области исследований по культурной географии.

Показательно, что в западной традиции существует практика издания справочников (книг для чтения) по культурной географии, которые представляют собой сборники оригинальных и написанных достаточно простым языком статей. Они используются в учебной работе со студентами, а также служат своеобразными «энциклопедиями» наличного состояния исследований по культурной географии. Одним из таких популярных изданий является *Handbook of Cultural Geography* / ed. by K. Andersson, M. Domosh, S. Pile, and N. Thrift. Sage Press, 2003 (first edition; last edition – 2009). *Справочник по культурной географии* / под ред.: К. Андерссон, М. Домош, С. Пайл, Н. Трифт. Sage Press, 2003 (переиздается каждые 1–2 года; последнее издание – 2009 г.).

Для издательства Sage эти издания представляют собой изучение «искусства культурной географии» в ее конкретных областях. Книга предназначена для аудитории, которая имеет достаточную степень знакомства с предметом, но которой хотелось бы больше узнать о конкретной теме или расширить свое понимание и масштабы работы в этой области.

Согласно точке зрения издателей, культурная география – это не просто «ландшафтная» или «полевая» дисциплина. При обсуждении предмета культурной географии, ее границ со смежными гуманитарными областями становится очевидным, что «поле» культурной географии определяется нарушением привычных академических границ. Оно основывается на ненасытном энтузиазме нахождения новых проблем и идей.

Когда мы начали составлять план исследования, пишут авторы в предисловии, мы решили, что нужно попытаться придать ему режим междисциплинарности, нарушая в некотором смысле привычные рамки культурной географии. С этой целью были приглашены специалисты для редактирования разделов справочника, отражающих тематические интересы культурной географии. Наиболее важными оказались именно «поля взаимодействия» с другими дисциплинами.

Эта книга содержит главные вопросы, которыми заняты культурные географы, отражает специфику дискуссий, которые происходят в их среде.

Отличительной чертой культурной географии является перенос географических представлений на разнообразные объекты культуры. Географы интересуются тем, почему вещи там, где они находятся, представлены в своем частном значении, и что происходит, когда они начинают перемещаться, перестают быть изолированными. Важно и то, как и почему это происходит. Кроме того, культурная география способна изменить стиль традиционного мышления, существующий в географическом знании. Можно даже сказать, что культурная география – это особый стиль мышления, который вбирает широкий спектр вопросов и способов ответа на них.

Справочник по культурной географии, пишут издатели, в конечном итоге – это немного «недисциплинированное» дело. Мы надеемся радовать читателей, помочь им оценить не только то, что находится внутри книги, но что еще может быть достигнуто с помощью вложенных в нее идей. Книга может интриговать, раздражать или удивить – но это именно то, *о чем* и *к чему стремится* культурная география. Книга включает в себя восемь разделов (и более тридцати проблемных статей):

Fabian J. Memory against Culture. Duce Univ. Press, 2007.

Фабиан, Йоханнес. Память против культуры. Изд-во Duce Univ. Press, 2007.

В этой книге известный антрополог Йоханнес Фабиан оценивает современные антропологические практики и их новые формы. В двенадцати эссе приводятся теоретические размышления, связанные с обоснованием результатов предшествующей этнографической работы исследова-

теля. Фабиан рассматривает центральные проблемы теоретических дебатов, тесно связанные с идеей культурной географии: язык и время, история и память, этнография и опыт признания. Автор демонстрирует комплексное видение проблем современной антропологии, делая центром внимания проблему языка.

Исследуется место лингвистики в современном языке, а также роль изучения материальной культуры, если представить ее наполненной «инаковыми» объектами. Переходя к практике этнографии, Фабиан рассматривает роль Интернет, полевых заметок, других письменных документов, связанных с полевыми этнографическими исследованиями. Этнография понимается им как необходимая часть географического видения мира, а культурная память – как отражение результатов полевых исследований, проводимых заинтересованными практиками этого дела.

Автор пишет о том, что когда он собирал очерки для книги (сама книга представляет собой переложение лекций и семинаров, проведенных в течение пяти лет), он сгруппировал основные проблемы в четыре рубрики: «Расширяющаяся антропология», «Язык, время, объекты», «Забыть и вспомнить» и «Этнография». Хотя каждый очерк был написан для своих целей, получилась определенная последовательность, которая отражала как личные интересы автора, так и интересы организаторов и спонсоров, с которыми он сотрудничал.

В целом книга представляет собой типичный «ход» западной антропологической мысли, согласно которому науки о человеке должны основываться на серьезном прикладном фундаменте, одним из которых является, согласно автору, «антропологическое расширение» возможностей постижения пространства и времени культуры.

Дополнительные источники

Carl Sauer on Culture and Landscape: Readings and Commentaries, edited by William M. Denevan and Kent Mathewson. Baton Rouge LU Press, 2009.

Ландшафт и культура: исследования Карла Суареса. Тексты и комментарии / под ред. В.М. Деневана и Кента Мэйфсона, 2009.

Сборник оригинальных текстов известного западного теоретика в области культурной и ландшафтной географии, с комментариями, вступительной и заключительной статьями редакторов издания.

Peet, Richard. Modern Geographical Thought; Blackwell; 1998.

Пийт, Ричард. Размышления о современной географии, Изд-во Blackwell, 1998.

Работа, написанная профессиональным географом, основана на историческом, прикладном и теоретическом материале, раскрывающем взаимодействие культурного и географического пространств в динамике их развития.

Zelinsky W. Globalization Reconsidered: The Historical Geography of Modern Western Male Attire // Journal of Cultural Geography. 2004; *Zelinsky W*. This Remarkable Continent: An Atlas of North American Society and Cultures (with John F. Rooney, Jr., Dean Louder, and John D. Vitek). College Station: Texas A&M University Press, 1982.

Зелинский, Вильбур. Переоценка глобализации: Историческая география современной западной мужской одежды // Журнал культурной географии, 2004; *Зелинский, Вильбур*. Этот замечательный континент: Атлас североамериканского общества и его культурного многообразия (при участии учеников и коллег Зелинского), 1982.

Классические исследования одного из патриархов американской культурной географии (род. 1921), выдержавшие большое количество изданий на разных языках. Цикл статей в «Журнале культурной географии» (1985-2005), а также около 10-и фундаментальных исследований монографического характера дают объективную картину развития американской культурной географии в XX веке.

David Atkinson. Cultural geography. Wiley-Blackwell, 2005.

Дэвид Аткинсон. Культурная география. Wiley-Blackwell, 2005.

Книга известного американского автора ставит основной своей задачей определение той реальной территории, которую «оккупирует» культурная география. В работе раскрывается круг

идей, с помощью которых формируется данное научное пространство. Книга в первую очередь адресована студентам гуманитарных специальностей.

A companion to cultural geography / ed. by James S. Duncan, Nuala Christina Johnson, Richard H. Schein. 2004. 529 pp.

Путеводитель [сопровождающий] в культурную географию / под ред.: Дж. С. Дункан, Кристина Джонсон, Ричард Г. Шайн, 2004. 529 с.

В книге представлена серия эссе, посвященных сравнительной культурной географии природы, идентичности, ландшафта и власти. Практически она представляет собой введение в современную культурную географию, основанную на интерпретации субъективно-объективных предпосылок ее взаимодействия с социологией, антропологией (теорией личности), естествознанием и политической философией.

Заключение

С точки культурологии, культурная география сегодня охватывает широкий спектр социально-гуманитарных дисциплин, связанных с идеей культуры. Она обретает свою идентичность как междисциплинарное направление, объектом изучения которого является как пространственное многообразие культур, так и проблема их локализации в различных регионах Земли. В более широком смысле речь идет о взаимовлиянии разнообразных символических пространств культуры в топосе (и хронотопе) ее развития. Исследования культуры нуждаются сегодня в «переворачивании» традиционного концепта «хронотоп» и обращении к *топохронным* исследованиям, пестующим идеи устойчивости, пространственной и территориальной локализованности культурных объектов, семантики культурных пространств. В этой связи теоретические основы культурной географии представляются достаточно универсальными в общегуманитарном (и культурологическом) горизонте. Поэтому она требует тщательной проработки методологических вопросов.

Сравнительный анализ отечественных и западных источников показывает, что в России становление культурной географии происходит с запозданием примерно на 30–40 лет. Если в западной гуманитаристике количество и качество публикуемых работ находится на уровне развития других областей знания (культурная антропология, экономическая и политическая география, сравнительные исследования в рамках Cultural Studies и др.), то у нас речь пока идет лишь о становлении культурно-географического знания, об определении границ его компетенции и линий взаимодействия с другими областями гуманитаристики. В этом смысле судьба культурной географии напоминает судьбу культурологии на отечественной почве, тоже находящейся на стадии становления.

Существует настоятельная необходимость не только тесного взаимодействия культурологов, философов и специалистов по культурной географии, но и ясный запрос на философско-культурологическое осмысление проблем культурной географии. В настоящее время культурологи и философы практически не занимаются этими проблемами, не знают о существовании особого географического дискурса в области культуры, не упоминают культурную географию в своих исследованиях. Со своей стороны, культурно-географическое сообщество мало интересуется происходящим на ниве культурологических штудий. Точки пересечения образуются, если можно так выразиться, на уровне «ссылочного аппарата»: в научных работах разные авторы цитируют одни и те же источники (например, Ю.М. Лотмана или же В.Н. Топорова), но этим все и заканчивается.

Представляется, что эта ситуация временная, и в ближайшие годы нормальные научные контакты будут установлены.

БИБЛИОГРАФИЯ

На русском языке

P. S. Ландшафты: Оптики городских исследований. Вильнюс, 2008.

Абашев В.В. Пермь как текст: Пермь в русской культуре и литературе XX века. Пермь, 2008.

Веденин Ю.А., Туровский Р.Ф. Культурная география. М., 2001.

Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М., 1997 – 2007.
География искусства. Вып. I-IV. М.: Ин-т наследия, 1996 – 2005.
Гуманитарная география. Научно-просветительский альманах. Вып. I-IV / Под ред. Д.Н. Замятина. М.: Ин-т наследия, 2004 – 2007.
Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. 495 с.
Делез Ж., Гватари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. М., 2010.
Дружинин А.Г. Теоретические основы географии культуры. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 1999. 114 с.
Замятин Д.Н. Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов. СПб., 2003.
Замятин Д.Н. Культура и пространство: Моделирование географических образов. М., 2006.
Замятин Д.Н. Мета-география: Пространство образов и образы пространства. М., 2004.
Замятин Д.Н. Моделирование географических образов: Пространство гуманитарной географии. Смоленск, 1999. 256 с.
Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001.
Каганский В.Л. Ландшафт и культура. М., 1997.
Калуцков В.Н. Ландшафт в культурной географии. М.: Новый хронограф, 2008.
Культурная география / Научн. ред. Ю.А. Веденин, Р.Ф. Туровский. М., 2001.
Культурный ландшафт как объект наследия / Под ред. Ю.А. Веденина, М.Е. Кулешовой. М.: Ин-т наследия, СПб. 2004.
Культурный ландшафт Русского Севера / Отв. ред. А.А. Иванова, В.Н. Калуцков. М., 1998.
Лавренова О.А. Пространства и смыслы: семантика культурного ландшафта. М., 2010.
Лидов А.М. Иеротопия: Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва, 2009.
Лотман Ю.М. Непредсказуемые механизмы культуры. Таллин, 2010.
Лотман Ю.М. Семиосфера. М., 2006.
Максаковский В.П. Географическая культура. М., 1998.
Рагулина М.В. Культурная география: теория, методы, региональный синтез. Иркутск, 2004.
Трубина Е.Г. Город в теории: опыты осмысления пространства. М., 2011.
Фадеева Т.М. Крым в сакральном пространстве. Симферополь, 2002.
Стрелецкий В.Н. Культурная география в России: особенности формирования и пути развития // Известия РАН. Сер. географическая. 2008. № 5.
Сущий С.Я., Дружинин А.Г. Очерки географии русской культуры. Ростов-н/Д, 1994.

На английском языке

A companion to cultural geography / ed. by James S. Duncan, Nuala Christina Johnson, Richard H. Schein. 2004. 529 p.
Bridging the Gap: Connecting Christian Faith and Professional Practice in a Pluralistic Society / Dort College Press, 2009.
Carl Sauer on Culture and Landscape: Readings and Commentaries, edited by William M. Denevan and Kent Mathewson. Baton Rouge LU Press, 2009.
David Atkinson. Cultural geography. Wiley-Blackwell, 2005.
Debres, Karen. Burgers for Britain: A Cultural Geography of McDonald's UK. Journal of Cultural Geography. 2005.
Donald, Mitchell. Cultural Geography: A Critical Introduction. 2000. 352 p.
Fabian J. Memory against Culture. Duce Univ. Press, 2007.
Fabian J. Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture. Unov. Press of Virginia, 2008 (2-nd ed.).
Handbook of Cultural Geography / ed. by K. Andersson, M. Domosh, S. Pile, and N. Thrift. Sage Press, 2003 (first edition).
Peet, Richard. Modern Geographical Thought. Blackwell, 1998.
Postmodernism and the Postsocialist Condition: Politicized art under socialism / ed. by Martin Erjavec. Univ. of California Press, 2003.
Social and Cultural Geography. Routledge Press, Vol. 12, 2010.
Zelinsky W. Globalization Reconsidered: The Historical Geography of Modern Western Male Attire // Journal of Cultural Geography. 2004.
Zelinsky W. This Remarkable Continent: An Atlas of North American Society and Cultures (with John F. Rooney, Jr., Dean Louder, and John D. Vitek). College Station: Texas A&M University Press, 1982.

Н.Н. Суворов

ПРОСТРАНСТВО КУЛЬТУРЫ КАК ДИНАМИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Пространство культуры не является только географическим понятием. Оно не имеет чётко очерченных границ – может сужаться и расширяться, пульсировать, его поверхность может покрываться складками – уходить в тень или, наоборот, зажигаться активным свечением и излучать энергию. Пространство культуры существует во времени – в перекличке художественных направлений и идей, реанимируя или заимствуя наследие прошлого, или присваивая практические наработки из других культурных традиций. Культурный ландшафт пронизан цитатами, выступая палимпсестом культурного наследия. Пространство культуры неоднородно и проявляет себя в практиках, окружённых полями со своими энергетическими силами притяжения и отталкивания.

Множественность полей и практик в сфере культуры предполагает их теоретическое исследование и условное ограничение. Действительно, их специфика и особенности природы позволяют выделять типические и неповторимые черты. Однако культурные практики складываются стихийно на основе многообразия видов деятельности, и это становится основанием их ризоморфности, размытости границ. «Человеческая деятельность понимается и осуществляется как культура» [7, с. 58]. Ризомное строение объясняет множественность и стихийность культурных практик. Так, расширение сферы культурной политики стимулирует появление различного рода экспертных практик в различных областях, и такая потребность будет возрастать. Несмотря на многообразие и различия в культурных практиках просматривается универсальная структура, позволяющая выделить общие черты для всех полей и практик в сфере культурного производства.

В исследованиях культурных практик существуют устойчивые представления, что система культуры находится в виде случайной мозаики, состоящей из обрывков, не образующих системы (А. Моль), или в отношении соподчинения, входя одна в другую наподобие «матрёшки». Культура большей общности вбирает в себя как часть культуру меньшей общности. Так, локальные культуры включаются в региональные, которые, в свою очередь, входят в содержание национальных культур [3, с. 145]. В данном подходе свободное многообразие или иерархия зависимостей становятся определяющими принципами. Между тем, такое понимание представляется упрощённым и механистичным, поскольку не учитывает взаимодействие и взаимовлияние различных культурных структур между собой. Так, небольшая, но энергичная культурная среда, может оказывать очень существенное влияние на более обширные и традиционные культурные образования. Это относилось к культурной среде художников нонконформистов, оказывавших существенное влияние на политическую культуру всего общества. Представляется, что культурные особенности складываются из культурных практик и полей, имеющих более динамичные отношения, свойственные природам этих практик. Органичная динамика является проявлением сил и энергий, сформированных внутри практик непосредственными усилиями субъектов, направляющих свою творческую деятельность в практическое русло.

Культурные практики отличаются от художественного творчества своим институциональным статусом, поскольку включают в себя: 1. активность множества агентов, выполняющих, кроме творческих, рутинные задачи; 2. закрепление результатов устойчивой шкалой ценностей, принятых в этой практике; 3. тесной связью с традицией данной практики. В отличие от практик, художественно-творческому процессу свойственна индивидуализация, спонтанность, стрем-

ление нарушить традиции, принципиальная новизна, самодостаточность. Так, литературная культурная практика, кроме самих литераторов, включает в себя редакторов, корректоров, печатников, рекламных агентов, разного рода менеджеров, служащих литературных институтов. В то время как литературное творчество/сотворчество нуждается только в сочинителе и читателе.

Взаимодействие различных культурных практик возможно объяснить при помощи исследования полевого строения, пронизанного силовыми векторами и полями. Поле культурной практики определяется, прежде всего, как поле сил, воздействующих на всех вступающих и находящихся внутри полевой структуры в зависимости от занимаемой позиции [1, с. 368]. Поле понимается не только как пространственная структура/поверхность, но и как единство, пронизанное внутренними органичными силами. Между полями нет резкой границы, но существует постепенный спектральный переход одного поля в другое, при котором сила поля может ослабевать или усиливаться. Поле практики – место аккумулированной социальной энергии, определяется предметом нацеленности практики и субъективными усилиями, направленными на этот предмет. То есть каждый агент/субъект практики участвует в формировании поля своими усилиями, но также изменяясь, в свою очередь, под воздействием общих полевых сил. Очевидно, поле практики усиливается авторитетным лидером, продуцирующим новые идеи, привлекательные для агентов поля. Авторитет лидера подкрепляется оригинальным творчеством, становящимся сильным источником энергии всего поля. Креативные идеи, аргументированные и актуальные, становятся мощным магнитом, усиливающим стабильность и расширяющим территорию. Привлекательность идей и актуальность практик активизирует центростремительные силы поля, затягивая в его орбиту новых адептов. Развитие, преломление и популяризация идейной аргументации поля превращается со временем в идеологию культурного пространства.

Каждая культурная практика создаёт свой особый символический капитал, становящийся главной целью и ценностью практики. Можно даже сказать, что именно символический капитал становится энергетическим принципом, стимулирующим движение центробежных и центростремительных сил, организующих культурную полевую среду. Символический капитал – капитал престижа, мастерства, признания, доверия, бескорыстия, привязанности к общему делу – капитал идей и неэкономического интереса. Так, например, рыночная цена произведения искусства несопоставима с его себестоимостью. Рыночная цена, в свою очередь, также имеет тенденцию к постоянному изменению и зависит от множества причин.

При анализе отношений агентов поля следует учитывать их различные позиции по отношению к полю, к символическому капиталу и степени участия в его производстве, но также важную роль играет конкуренция и отношения агентов. Агенты поля (художники, писатели, артисты, режиссеры, галеристы, кураторы и т.д.) выстраивают различные отношения – полевые взаимодействия, которые в исследованиях часто сводятся к формам и видам культурных коммуникаций. Существовать в художественном поле – значит различаться, сохранить свою неповторимую индивидуальность. Следовательно, процессы, происходящие в полевых структурах, требуют более детального рассмотрения. Поля культурных практик вступают во взаимодействие с различными слоями и стратами зрителей, ориентируясь, например, на массового или элитарного реципиента, создавая произведения с учётом особенностей их восприятия, но также ориентируясь на поле власти. Нюансы отношений с властью вариативны в культурном дискурсе и дифференцируются в зависимости от широты и силы полевых структур. Так, слабое поле, как правило, апеллирует к власти как важному аргументу, сильное, наоборот, стремится к независимости и свободному проявлению, независимому от властной номенклатуры. Различными могут быть отношения между агентами и институциями, располагающими капиталом. Отношение к капиталу и его наличие необходимо для занятия доминирующего положения в данном поле. Так, договорённость со спонсором даёт возможность покрывать расходы, но также предоставляет фирме спонсора бесплатную рекламу в новом для неё культурном поле. Культурные инвестиции представляют собой особую полевую среду с направленностью силовых векторов. Аргументом в этих взаимо-

отношениях становятся процессы культурного производства, аккумулирующего потоки ценностного обмена и взаимодействия культуры и экономики.

Соглашаясь с П. Бурдье, можно выделить три главных отношения и три уровня в полях культуры: 1. Отношение культурного поля к полю власти, к которому она относится как микрокосм к макрокосму. Сюда же относится одобрительное/критическое отношение к власти, становящееся критерием в процессах коммуникации; 2. Отношения между агентами поля, отношения внутри структур. В каждой субкультуре, как и во всяком поле, существуют свои произведения, выступающие образцом, концентратом предпочтений и консолидирующим фактором – авторитетом поля; 3. Отношения габитусов позиций агентов поля, их предпочтения, трансформации и функционирование, соперничество и сотрудничество [1, с. 369].

Понятие «габитуса», активно используемое в современной социологии и культурологии, собирает в себе порождающий принцип, в соответствии с которым объективно классифицируется практика, а также становится принципом классификации практик в представлении и сознании агентов. Таким образом, с одной стороны, габитус продуцирует определённую практику, создавая в ней социальную потребность, с другой стороны, габитус подготавливает агента практики, формирует его стиль жизни, вкусы и предпочтения. По сути, габитус – это усложнённая и расширенная теория психологической установки (аттитюда) Д.Н. Узнадзе, формируемая потребностью, материальной или духовной, возникшей у субъекта и находящейся в ситуации её удовлетворения. В пространстве культуры создаются субъективные ожидания, атмосфера потребностей и создаётся ситуация их опредмеченного воплощения. Психологическая установка в сфере культурного производства выступает механизмом бессознательного регулирования деятельности и распространяется не только на личность, но и на интерсубъективность. Возможны варианты проявлений габитуса: потребность и субъективные ожидания не находят разрешения в полях культуры, порождая новые практики, находящиеся на периферии. Примером выступают снова художники нонконформисты, существовавшие в поле культуры как маргиналы, но постепенно завоёвывая более авторитетную нишу.

Справедливости ради отметим, что понятие «габитус» встретило в научной литературе активную дискуссию [6]. Однако это понятие имеет давнюю научную традицию, употребляемую ещё Лейбницем, который относил его к предметному миру, находящемуся в созвучном единстве с агентом действия. Габитус следует понимать как выражение практического знания, которое приобретается только посредством практики и выражается исключительно в практике. Это понятие объясняет органичную включённость субъекта в конкретную практическую деятельность, объединяет сознательное и подсознательное, включённость субъекта в культурную среду.

Простое перечисление разрозненных элементов в пространственных и силовых полях культуры не прибавляет понимания к их внутреннему строению. Даже логические связи внутри культурных практик прерываются неожиданным вторжением, которое можно обозначить, например, субъективным фактором, непредвиденным стечением обстоятельств, случайностью. «За практикой следует признать особую, нелогическую логику» [2, с. 167], поскольку края её размыты и накладываются на пространства и силы других практик, пересекаются складками и швами. Здесь допускается принцип неопределённости – невозможность чёткого видения научных границ. «Такая парадоксальная логика свойственна всякой практике или, вернее, всякому практическому чувству» [2, с. 178]. Культурная практика вступает в состояние перформативности, непредсказуемости процесса и результата. Хайдеггер в связи с этим допускал: «все гуманитарные науки и все науки о жизни именно для того, чтобы остаться строгими, должны непременно быть неточными» [7, с. 61]. Только в горизонте постоянных изменений выявляется полнота частностей. Красноречивым примером расхождения научной и практической логики являются обряд и миф, практики которых в силу своей двойственности подвергаются противоречивым интерпретациям. Обряд конечен и существует как сакральное событие во времени и пространстве, а миф – бесконечен и существует как воображаемая реальность. Но, поскольку социальная мифология органична для любого социума, то перформативные процессы становятся универсальной чер-

той культуры. Они выражаются, например, в поступках фанатов, болельщиков, коллекционеров, художников и изобретателей. Креативные процессы и озарения отдельных художников также способны изменить постепенный эволюционный ход развития культурных практик, внося в них жёсткие складки, комкающие монотонность культурного пространства.

При исследовании культурного пространства следует найти принципы, по которым выстраиваются силовые поля и «перформативные» практики, определяющие многообразие проявлений ландшафта культуры.

По-видимому, пространство культуры предполагает выделение основных векторов, направленных по вертикали и по горизонтали. Так, вертикальное исследование намечает постепенное восхождение по путям профессионализма и усложнения образной и смысловой ткани предмета культурной практики – например, произведения искусства, и тогда пространство культуры предстаёт как направленность от массовых и народных форм художественных практик к элитарным и профессиональным. Такое восхождение от простых форм к более сложным предполагает ветвистое разделение, поскольку практики имеют тенденцию к специализации. Точнее, к исследованию культурных полей может быть применён «спектральный анализ» (М. Каган) – исследование переходных форм, лежащих между основными сферами практической деятельности. Спектральный анализ позволяет выделить и найти определённое и устойчивое место специальным практикам, идущим по основным видам художественной деятельности и определить вариативность переходных форм. Так, можно выделить вербальную, визуальную, музыкальную и художественно-пространственную деятельность, находящие себя в соответствующих видах художественного творчества.

Полевая среда культуры предполагает рассмотрение силовых направлений пространственных векторов полей и, следовательно, выявление направлений энергетических сил, связывающих поля воедино. Эти энергии собирают в целое и отталкивают вовне агентов поля, участвующих в его активности. В полях при помощи энергетических сил собираются произведения, образы и смыслы, возникшие и созданные – остающиеся в пространстве культуры или выталкиваемые в иные пространства и поля в силу своей инородности. Представление об особой силе – энергии поля культуры, связано с явлением центростремительных и центробежных сил, направленных к центру поля данной культурной практики или, наоборот, вытесняемой из пространства практики к её периферии и даже выталкивания в иное пространство деятельности. Силы полей аккумулируются в деятельности субъектов и являются проявлением их непосредственных интересов, потребностей, эмоций и талантов. Так, художник, погружённый в своё творчество, устремлён к центру поля, к месту концентрации символического капитала, преодолевая многие жизненные привязанности; и наоборот, недостаток таланта или упорства становится причиной выталкивания художника на периферию или даже исключение из поля. Осуществляется естественная селекция адептов поля. Или, например, живописная практика иконописи (именно – практика в силу своей автономности и специализации не смешивается с практикой живописцев, скульпторов или графиков) вытесняется центробежной силой из поля живописи и частично попадает в поле религии, где занимает место религиозной живописи со своими ценителями, заказчиками, исполнителями, оценщиками, менеджерами, а также определяется принятой здесь оценкой. П. Флоренский полагал, что русская икона не имеет исключительно художественной ценности, поскольку она свидетельствует о мире невидимом, пронизана религиозным значением – её живописная ценность факультативна. Иконопись становится предметом специального собирания и экспонирования в церквях, соборах, молельных домах. В раннем средневековье иконопись выступала единственным примером живописной практики, но позднее из неё выделились различные живописные жанры. В данном случае иное культурное поле становится образующим и формирует поле религиозного искусства. Так, магические практики успешно используются в поле искусства. Центростремительные силы художественной деятельности захватывают предметы иных практик, в частности, магической практики, превращая продукты социальной магии в художественный объект. Вслед за П. Бурдье отметим: «Художник, ставящий свою подпись на реди-мейд, производит предмет, рыночная цена

которого совершенно несоизмерима с его себестоимостью. Он коллективно уполномочен совершить магическое действие, которое ничего бы не значило без всей той традиции, воплощением которой является его деяние, вне мира священников…и верующих» [1, с. 187]. Магическая функция вполне применима к светским по своему характеру работам. Так, «функциоколлажи» петербургского художника В.С. Воинова несводимы к прагматической ценности предметов, из них состоящих, и превращаются в ансамбль сверхпредметов, объединяющих в себе символику исторических и культурных событий. В них также почти отсутствует художественность, поскольку автор лишь компонует артефакты на плоскости, изредка дополняя их цветными заливками. Главное – в другом: художник наделяет бытовые вещи дополнительными смыслами, прикрепляя их на лист картона. Манифестация собранных вещей, несущих аромат исторических и культурных событий, создаёт атмосферу особой образности, завораживающей своей магией субъективное сознание. Повседневное существование бытовых вещей прерывается, переходит в существование виртуальное. Интрига заключена в ускользании привычных смыслов и появлении новых дополнений, превращающих вещи в символы. В работах осуществляется производство символического капитала, становящегося главным критерием художественной оценки.

Поля и практики, как сфера вещественного и объективного, могут быть дополнены понятием картины мира [3, с. 56-79], которая формируется как субъективное и интерсубъективное видение полевых процессов. Ещё М. Хайдеггер указывал на актуальность понятия «картина мира» в общей культурной тенденции к практичности науки и в современных особенностях ментальных практик. «Картина мира, сущностно понятая, означает, таким образом, не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины…Бытие сущего ищут и находят в представленности сущего» [7, с. 69]. Хайдеггер утверждал, что формирование «представленности сущего», как картины мира, как мира воображаемого становится логическим итогом предшествующего развития: «представление перед собой и в отношении к себе». Воображаемая реальность, таким образом, существенно дополняет и оживляет бытие. «Объясняющее представление» формирует предмет представления.

Для современной картины мира характерна оппозиция языка и реальности в бытийном смысле, для которой культурный текст играет ключевую роль [5, с. 128]. Картину мира активно видоизменяет воображаемая реальность, переводящая многие аспекты культурных практик в сферу виртуального. М. Планк писал о картине физического мира, как об образе мира, подчёркивая визуальный характер представлений. Действительно, это понятие возникло вследствие развития именно визуальной культуры. Картиной мира выступает устойчивая ментальная пространственная панорама, включающая в себя систему представлений человека о мире, комплексное представление о конкретной действительности и о взаимоотношениях с ней человека. Понятие «картина мира» существенно дополняет представление о культурных практиках, внося меру воображаемого и виртуального. Дальнейшим теоретическим развитием поля культуры становится понятие: «воображаемая картина мира», которая отличается от просто картины мира своим виртуальным бытием, большей свободой и прогностическим смыслом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики. СПб. 2005.*
2. *Бурдье П. Практический смысл. СПб. 2001.*
3. *Жидков Б.С., Соколов К.Б. Искусство и картина мира. СПб. 2003.*
4. *Жидков В.С., Соколов К.Б. Искусство и общество. СПб. 2005.*
5. *Руднев В.П. Словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. М. 1999.*
6. *Социоанализ Пьера Бурдье. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. СПб. 2001.*
7. *Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. СПб. 2007.*

УДК 136.32:82"27
ББК 81.006.2

О.В. Одегова

ФЕНОМЕН ГЛОКАЛИЗАЦИИ В СРЕЗАХ ЛИНГВОКУЛЬТУРНОГО АСПЕКТА ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Введение

Несмотря на то, что тема глобализации уже давно приобрела привкус «притчи во языцех» вселенского масштаба, ее лингвокультурный аспект требует все более глубокого исследования. В частности, заслуживает исследования феномен языковой и социокультурной глокализации (япон. "dochauka" – глобальная локализация). Сама идея таковой соотносится изначально с философией рынка и трактуется как игнорирование локальных культур в рамках рыночной экономики, или как способность воспроизведения локальными культурами новых форм, или как средство их выживания «благодаря и вопреки … воздействию капитализма» [1].

Предваряя какие-либо выводы, заметим, что подобного рода суждения уже позволяют усмотреть идеологическую подоплеку с долей субъективизма. Следовательно, можно предположить, что экстраполяция такой позиции на лингвокультурный аспект также приведет к схожим умозаключениям. Субъективизм такого рода исходит из понимания мира как единого места "single place" и глобального человеческого состояния "global human condition" (Р. Робертсон), которые составляют некую инвариантную матрицу всех этнокультур, управляемых из единого центра [2, P. 3-5]. Именно такую основополагающую инфраструктуру и следует создать на всех уровнях функционирования идеологически гомогенной, хотя внешне разнообразной будущей глобальной цивилизации. Именно такую перспективу и выражает весь понятийный аппарат «глобальной культуры».

Процессы «истинной» языковой глокализации можно соотнести с появлением концепции глобального языка Д. Кристала (1997 г.), инициирующей дискурс в академических кругах об английском как всеобщем lingua franca [3, PP. 15-46]. Отличительной чертой англоязычной «глокализованности» является проникновение английского языка практически во все естественные языки. Играя неоднозначную роль в сегодняшней языковой картине глобального мира, он, с одной стороны, как средство глобализации, способствует в этом качестве процессам глокализации на этнокультурной почве, становясь при этом основой лексикализации мажоритарных этнических языков. С другой, – выступает в своем исконном качестве, как национальный вариант (ам./брит.)

Кроме того, английский язык подвергается модификации, отклоняясь неотвратимо от своих стандартных вариантов и развиваясь способами, находящими отражение в локальных культурах и языках [Ibidem, P. 85-90].

Иными словами, английский теряет свою целостность и фрагментируется во множество вариантов – пиджинов. Это позволяет в некотором смысле говорить о нем как об «единстве во множестве» вариантов, возникших в результате «глокальных» контактов на отдельной этнокультурной почве или киберпространстве.

Такая трех-мерная структура языков в языковой картине мира и запускает процессы лингвокультурной глобализации, без сопряжения с которой невозможно исследование феномена глокализации как философски обоснованного действия. Релевантной для нас является концепция Д. Граддола, который определяет глобализацию как процесс, ведущий не к гомогенизации и однообразию, но процесс, создающий новые гибридные формы языка и культуры, политических организаций в результате глобальных воздействий, отвечающих местным традициям, ценностям и социальным контекстам [4].

Отсюда следует, что глокализация как взаимодействие глобального и локального, отражает, по сути, процессы самой глобализации. Главный вопрос, который предстоит разрешить в данной статье, состоит в том, какой характер приобретает сегодня это взаимодействие и на каких принципах базируется. Параллельные вопросы, которые нельзя не затронуть, исследуя феномен глокализации, касаются трансформации национальной идентичности и менталитета.

1. Проект исследования

1.1. Задачи:

а) выявить специфику глокализации в заданном ракурсе в ее потенциальном сопряжении с другими проявлениями межкультурной коммуникации в современном мире; б) выявить механизмы и альтернативные принципы взаимодействия глобального и локальных языков; в) представить результаты анализа, демонстрирующие взаимодействие английского с другими естественными языками (на примере немецкого и русского) в различных сферах коммуникации.

1.2. Гипотеза исследования

Исходя из определения глобализации, она и, следовательно, сопряженная с ней глокализация, имеет амбивалентный характер: гомогенизация vs гибридизация. Исходя из этого, следует предположить, что результатом этих процессов должны выступить либо «всемирно стандартно-однородные», либо гибридные новообразования в исследуемой сфере. Иначе говоря, в различных сферах коммуникации имеют место либо взаимодополнение языков и культур, либо их ассимиляция, ведущая к неоправданному засилью иноязычными и инокультурными элементами. И те, и другие априори являли бы/являют эффекты социокультурных и социолингвистических изменений, происходящих в современном мире.

Языковая глокализация, как философски обоснованное действие, может состояться при условии, если языковые функции и взаимодействие языков будут носить объективный характер. Исходя из этого, также следует предположить, что английский язык, как самый популярный международный язык Эйкумены, также выполняет разные функции в глобальном и локальном контекстах. Социокультурная же глокализация, как отражение языковой, состоится при условии адаптации национального менталитета и идентичности к процессам глобализации.

Итак, постижение природы глокализации следует начать с обращения к терминологическим истокам. Это понятие получает рождение в японском бизнесе, сам термин приписывается А. Морита, экстраполируется в лоно социологии Р. Робертсоном и детерминируется в общем смысле как синтез глобального и локального [5, P. 7]. Для экстраполяции глокализации в лоно сугубо языковой сферы представляется необходимым, ориентируясь на приведенное выше определение глобализации, рассмотреть дихотомию «гомогенизация – гибридизация». Именно они (наряду с конкуренцией и индифферентностью) являются основополагающими принципами взаимодействия культур, согласно классификации теоретика глобализации Д. Хелда [6, P. 33-38].

В условиях глобализации гомогенизация и гибридизация, как разнонаправленные характеристики лингвокультурной эволюции, выражают устремления, соответственно, прагматической, ассимиляторской функции языка-домена и объективно реализующейся функции познания, выполнить которую призван язык межкультурной коммуникации.

Исследование показывает, что процессы гомогенизации, предполагающей усредненность, однообразие и стереотипизацию запускаются национальным, преимущественно американским вариантом английского, который, осуществляя функцию этнокультурной репрезентации, транслирует, таким образом, англосаксонский менталитет. Гомогенизация, метафорически отождествляемая с макдонализацией как «рациональной» стандартизацией (Дж. Ритцер) [7], в лингвокультурном измерении проявляет себя во всемирно распространяемых брендах и логотипах «англоговорящих» культурных продуктов через рекламные проекты в СМИ. Такое действие способствует наводнению этнических языков англоамериканизмами и является философски необоснованным.

Процессы же гибридизации представляют собой «компиляцию культурных, порой искусственных, спонтанно возникающих и распадающихся, прежде несовместимых составляющих» (Дж.Н. Питерс) [8] и происходят в коммуникативных зонах транскультурного пространства, апри-

ори лишенного идеологической подоплеки. Они (процессы) запускаются в разных сферах коммуникации глобальным lingua franca, специфическим вариантом английского языка, образованного на основе его национального аналога. Являя собой «новую социокультурную реальность», некую ментально нейтральную сущность, он выполняет функцию познавательной коммуникации. Проникая в другие культуры в таком качестве, он не затрагивает их глубинных архетипов. Это значит, что сосуществуя в сложной системе языков человечества, global English не может претендовать на ассимиляцию этнических языков, а, напротив, дополняет и обогащает их. Средство обогащения являет собой современный словарь понятий, рождённых на английском как языке изобретений, науки, техники, информации, объединяющем мировое сообщество едиными знаниями в терминах, закодированных в языковом знаке, т.е. условном символе обмена информацией [9].

Дифференцирование функций английского языка видится стрежнем осмысления дуалистической концепции глобализации. С одной стороны, гибридизация позволяет трактовать ее как целостный объективный культурно-исторический процесс, а гомогенизация, с другой, – как идеологически ангажированное действие. На основании этого можно дифференцировать объективный и субъективистский срезы глобализации, как показатель ее дуализма.

И поскольку глокализация в исследуемой сфере оказывается зеркальным отражением глобализации, такие выводы будут правомерными и по отношению к ней. Она состоится при том же условии относительно выполнения познавательно-коммуникативной функции сегодняшним языком глобализации. Объективный характер лингвокультурного аспекта глокализации видится воплощением в метафоре «лексуса и оливкового дерева». Ее автор, Т. Фридман, справедливо определяет цель здоровой глокализации как «умение адаптировать аспекты глобализации к исконной культуре (и языку – О.О.) страны так, чтобы она (глобализация) органично дополняла автохтонные ценности, а не подавляла их» [10, P. 295].

В условиях транскультуры основанием объективной глокализации может быть только принцип комплементарности, который как раз и заключается в выполнении глобальным и локальными языками разнонаправленных функций. Локальное, как национальное, при этом приобретает уже транснациональную форму, глобальное же, в свою очередь, локализуется, приобретая этнический колорит.

Однако, исследование сугубо языковой глокализации и ее социокультурных параметров было бы неполным без привлечения проблем идентичности и менталитета. Под влиянием фактора лингвокультурной глобализации они, так же претерпевая трансформации, проявляются как в глобальном, так и локальном измерениях, непроизвольно формируя множественный или фрагментированный характер. Взаимоотношения менталитета и идентичности (в величинах глобального и локального) при этом также обусловлены действием принципа комплементарности в контексте объективной глокализации.

2. Методология

Методологией нашего исследования для постижения феномена глокализации таким образом становятся дуалистическая концепция глобализации, дифференцирующая ее объективный и субъективистский срезы; концепции "global English" Д. Кристала и "world Englishes" («мировых английских») Т.-М. Артура; последняя в то же время интерпретирует природу формирования языков-пиджинов на основе английского. Названные концепции способствуют дифференцированию функций английского языка и, в конечном итоге, пониманию его неоднозначной роли в сегодняшнем глобальном мире. Как механизм и средство глобализации он способствует процессам глокализации на этнокультурной почве и становится основой современной лексикализации этнических языков в контексте межкультурной коммуникации. Обозначенные процессы будут иметь объективный характер через преломление принципа комплементарности (или дополнительности по Н. Бору), экстраполированного из квантовой физики. Таковой, сопрягая концепции глокализации, множественной идентичности Р. Типлади и глокалитета (взаимопроникновение глобального и локального менталитетов) И. Кондакова, способствует разрешению разноплановых противоречий глобального и локального в условиях глобализации. Принципиальными концептуальными схемами выступают теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса, диалога М. Бахтина и культурного билингвизма Ю. Лотмана, хотя лишь опосредованно преломлённые к

фокусу настоящего исследования. Изучение процессов взаимодействия глобального и локального языков требует также обращения к непреходящим идеям Гумбольдта, которые восходят к пониманию языка как уникального мировидения, т.е. различному видению разными языками того же самого [11, С. 334-5]. Гносеологическая ценность этой идеи для философии познания и принцип комплементарности языков позволяют снять субъективизм любого языка и в связи с этим говорить о единстве человеческих языков в познании мира.

3. **Эмпирическая база исследования**

В рамках эмпирического исследования материалами, иллюстрирующими процессы сугубо языковой глокализации послужили, во-первых, материалы современных русскоязычных (Е.Н. Захаренко, et all и Л.П. Крысина) и немецкоязычных (Duden) словарей иностранных слов. Во-вторых, русскоязычные и немецкоязычные массмедийные источники контрастного (общеполитического и рекламного-развлекательного) характера. Общий объем исследования текстовых материалов СМИ и словарных статей составил 1600 с.

Кроме того, на основании имеющихся в этой области исследовательских материалов был проведен компаративный анализ социокультурного и социолингвистического характера, констатирующий явления глокализации в различных геокультурных и – лингвистических ареалах.

3.1. Компаративный анализ эмпирического матерпла

Анализ вышеобозначенного материала позволил подтвердить наличие заявленного в гипотезе исследования дуализма языковой глокализации. В частности, зафиксированный в СИС и ряде массмедийных источников беспрецедентный приток англоязычной лексики на примере русского и немецкого языков соотнесен с противоположными срезами глобализации (объективным и субъективистски-идеологическим), отражающими процессы гибридизации и гомогенизации соответственно.

Так, англоглобалицизмы (в авторской терминологии: англицизм текущей эпохи глобализации) объективного среза, актуализирующие свое присутствие в партикулярных терминологических сферах общественно-политических изданий, относятся преимущественно к разряду интернациональной лексики, обнаруживая себя в большинстве естественных языков. Подобные понятия, не имеющие эквивалентов в национальных языках, становятся «жизненно оправданными» (В.Г. Костомаров). Проникая через язык массовых коммуникаций, они быстро адаптируются в условиях коммерческой среды и не нуждаются в интерпретации [12, С. 126-127]. К таковым следует отнести, прежде всего, профессиональный жаргон, требующий владения англоязычной международной терминологией ИКТ, высоких технологий, науки, спорта, делопроизводства, моды и т.д. Англоглобалицизмы же субъективистки-идеологического слоя обнаруживают себя преимущественно в массмедийных изданиях рекламно-развлекательного характера. Как неоправданные и недолговечные словоупотребления, они несут ангажированный характер, эксплуатируя английский язык как орудие рекламы, создавая, таким образом, ситуацию языковой контаминации.

Компаративный анализ текстовых материалов позволил продемонстрировать функционирование англоглобалицизмов разнонаправленных срезов лингвокультурной глобализации. Объектом количественного анализа послужили аналогичные по тематическому содержанию периодические печатные издания российской (Россия, Огонек, Лиза) и германской прессы (Frankfurter Zeitung, der Spiegel, Fit for Fun) последних лет общеполитического и рекламно-развлекательного направлений. Проведенная тематическая классификация сфер коммуникации, в которых с разной степенью интенсивности идут процессы глокализации, фиксирует основные рубрики. Среди них: современные технологии, медицина и психологи, массовая культура и реклама; экономика и финансы и др. Результаты авторского исследования приведены в нижеследующих таблицах, комментарии – в общих выводах в конце статьи.

ТАБЛИЦА 1. Количественные показатели присутствия англоглобалицизмов по сферам коммуникации в русскоязычных СИС и СМИ: А) общественно-политических (ОП) Б) рекламно-развлекательных (РР) изданиях.

СК	массовая культура, реклама	экономическо-финансовая сфера	современные технологии	социально-политическая сфера	медицина, психология	спорт
СИС	35%	25%	20%	10%	4%	6%
ОП	9,5%	38,5%	32,7%	12,7%	0,5%	3,4%
РР	49%	22,5%	14%	9,3%	2,7%	0,6%

ТАБЛИЦА 2. Количественные показатели присутствия англоглобалицизмов по сферам коммуникации в немецкоязычных СИС и СМИ: А) общественно-политических (ОП) Б) рекламно-развлекательных (РР) изданиях.

СК	массовая культура, реклама	экономическо-финансовая сфера	современные технологии	социально-политическая сфера	медицина, психология	спорт
СИС	30%	20%	30%	6%	4%	10%
ОП	7,5%	37,8%	30,6%	10,5%	0,3%	15,8%
РР	22,4%	0,99%	14,8%	36,3%	3,9%	21,5%

3.2 *Компаративный анализ материала социокультурного и социолингвистического характера*

Языковая глокализация

Однако исследование явления языковой глокализации требует также рассмотрения внутренних процессов морфологической, фонетической, семантической модификации англоглобалицизма, адаптируемого языком-рецептором. Показательны в этом смысле различные способы трансляции англоязычных лексем в этнический язык. Так, для русского языка наиболее характерными являются транслитерация или буквенная передача (summit – саммит, trend – тренд) и калькирование или буквальный перевод (life quality – качество жизни, air harbor – воздушная гавань). Вкрапления или непосредственные англоязычные словоупотребления (denim, smart phone, life style), встречаются весьма редко, преимущественно в рекламных проспектах. Модификации на русскоязычной почве имеют разнообразный характер, начиная от орфографического разнобоя в силу различия в фонологической системе языков (франчиза – франшиза, эскапизм – эскейпизм) и морфологической ассимиляции (лоббировать, лоббист от «лобби») вплоть до семантической путаницы (тренд и тендер, клининг и клиринг, рейтинг и рэнкинг).

Зеркально противоположную картину мы обнаруживаем в немецком языке, где характерными способами трансляции выступают исключительно вкрапления – «беспримесные» англоязычные или, «разбавленные» элементом национального языка, билингвальные конструкты. Англоглобалицизмы при этом могут принимать самые разнообразные формы сообразно грамматическому строю своего языка: jobben от «job», downgeloaded от «load», designt от «design» etc. [13].

Сопоставление способов трансляции позволяет говорить, что каждый язык, сообразно своей национальной структурной специфике, адаптирует вхождения элементов глобального языка, который в свою очередь подвергается модификации, приобретая местный лексико-грамматический колорит. Кроме того, обнаруживается не менее значимая тенденция к семантической локализации глобального lingua franca на этнокультурной почве. Названное явление заключается в тождественности восприятия носителями разных этнокультур одних и тех же понятий.

Язык, являясь лишь связующим средством коммуникации, безусловно, играет второстепенную роль для культуры. Но ситуация кардинально меняется в контексте семантической модификации, когда новые понятия становятся частью повседневной жизни. Так, концептуально меняются представления о счастье, успехе, зрелище, событийности, наслаждении и т. д. Подобные понятия, имея эквиваленты в родном языке, приобретают, тем не менее, «глобальный окрас» и несут иную эмоциональную нагрузку.

Иными словами, происходит формирование нового склада мышления, важной характеристикой которого, как справедливо отмечает Э. Тоффлер, является обусловленная молниеносной сменой технологий «одноразовость», которая генерирует способность адаптации к быстрым изменениям [14].

В такой ситуации, как отмечают отечественные и зарубежные исследователи (Т.Б. Радбиль, О.В. Орлова, В.Н. Малышев, Х. Кельнер, Х.-Г. Зофнер), наблюдается и трансформация языкового менталитета. Нельзя не согласится в связи с этим и с О.Н. Астафевой, что это явление сопряженно с изменением «внутренней ткани культуры», ее ядра, обусловленным изменением «духовно ментальной структуры общества» [15, С. 542].

Примирение национального и глобального менталитетов воплощается в триадной концепции глокалитета И.В. Кондакова. Соотношение менталитета, как «самосознания локальной культуры», глобалитета, как «конфигуратора» локальной культуры в пространстве мировой, и локалитета, как трансформатора глобальных представлений в терминах локальной культуры [16, С. 85], опосредовано действием рассматриваемого выше принципа комплементарности.

Действие этого принципа аналогичным образом обнаруживается в ситуации кризисной трансформации идентичности. На фоне идущих глобализационных процессов в силу утраты доминантного положения в основании культурной и языковой идентичности наблюдается переживание осознания одновременной принадлежности к множеству различных систем, общностей и категорий: этносу, нации, региону, цивилизации, языку и культуре. В результате идентичности приобретают самый разнообразный характер, становясь параллельными/ двойственными/многоуровневыми и т.д. или множественными [17.С. 41].

Задачу их комплементарного сосуществования решает Р. Типлэди в концепции глокализированной идентичности, которая представляет собой некий «синтезированный гибрид» глобальной и локальной идентичностей, возникший как логический результат глобализации [18, P. 47].

Социокультурная глокализация

В рамках компаративного анализа ситуации глокализации в различных социокультурных ареалах за основу взята четырехгранная модель взаимодействия глобальной и локальной культур П. Бергера. Она включает в себя:

1) Davos culture – международную культуру политических и деловых кругов;
2) faculty club culture – международную клубную культуру интеллектуальной элиты;
3) McWorld culture – массовую или поп-культуру;
4) Evangelistic Protestantism – новую религиозную культуру, охватывающую не-протестантскую деятельность типа нерелигиозных экуменистических движений и миссионерства [19].

Анализ степени «глокализованности», основанный на исследованиях экспертов ряда восточных и западных стран (Китай, Япония, Индия, Тайвань, Венгрия, Германия, Россия) представляет следующую картину: все четыре проявления глобальной культуры гармонично вошли в жизнь западных и незападных сообществ. Космополитизм становится основой жизни представителей элитной культуры, организация бизнеса органично сочетается с все же превалирующими национальными традициями. В рамках культуры Мак мира заимствованные восточные и западные культурные элементы эффективно локализуются на этнокультурной почве с параллельным возрождением автохтонных ценностей и традиций. Исследователи до недавнего времени (отягощенного политическими и экономическими глобальными кризисами) отмечали, что знакомство с западным образом жизни в странах востока через доступную широкому кругу литературу пробудило интерес к проблемам демократии, прав человека, экологии, гендерного равенства и т.д. Знакомство же запада с религиозно-философским и духовным богатством востока также приводило к образованию различных движений и сообществ. Так, целью христианской глокализации через посредничество евангелистских организаций (типа Focus on Family), провозглашающих универсальную ценность Библии, становится понимание и познание друг друга [20].

Сопоставительный анализ показал, что этническая культура на всех четырех уровнях сохраняет свою специфику, отбирая и адаптируя элементы глобальной культуры сообразно своим автохтонным ценностям и представлениям. Элементы же локальной культуры могут встраиваться в контекст глобальной культуры, мигрируя через него в другой локальный контекст. Наиболее яркими примерами социокультурной глокализации могут служить:

– China McDonalds, China Kodak, Chinglish etc. под эгидой лозунга «Китай для мира, мир для Китая» [ibidem, 33-47];
– синтез тайваньской, японской и американской моделей в рамках бизнес культуры, сочетании японского и евро-американских стилей в сферах моды, музыки, сплав западного энвайроментализма и тайваньской народной религии [Ibidem, С. 57-75];
– Индийская силиконовая долина; Bollywood (бомбейский Голливуд); музыка blangra – pop; Indian McDonald's; глобальное религиозное движение, инициированное «богочеловеком», Шри Сатья Саи Бабой в Индии [Ibidem, С. 98-130];
– синтез народной песни и музыки техно; New Age и старинных практик восточно-европейского колдовства, fast food и традиционной венской кухни в культуре Мак мира в Венгрии [Ibidem, С. 159-200].

В сугубо лингвистическом аспекте на фоне роста билингвизма глокализация в различных социокультурных ареалах развивается по типу языковой диглоссии (в терминологии Ч. Фергюсона), т.е. параллельного функционирования разновидностей английского языка. Диглоссическая ситуация осуществляется, безусловно, в разной степени в зависимости от языковой политики страны как в системе образования и СМИ, так и в неподконтрольной сфере разговорного языка. С одной стороны, это обязательное владение английским языком для подготовки специалистов, потенциальных участников межкультурной коммуникации и его обязательное использование в массмедийных источниках наряду с этническими языками. С другой – непроизвольная гибридизация глобального lingua framca и этнических языков, обусловленная рядом геополитических факторов. Результатом этого процесса становится возникновение на отдельной этнокультурной почве пиджинных диалектов, что получает научное обоснование в упоминавшейся концепции "world Englishes". К таковым относятся номинально обозначающие присутствие английского посредством аффиксоида 'lish' такие псевдо диалекты, как Singlish (сингапурский), Denglish (немецкий), Spanglish (испанский), Chinglish (китайский), Japanglish (японский), Indlish (индийский), Franglais (французский), Runglish (русский) «английские», которые разительно отличаются от национальных вариантов английского языка. Особую вариацию являет «новый компьютерный пиджин» Weblish – продукт «сетевого английского», имеющий лишь письменную форму и функционирующий в формате Internet Relay Chat shows. Их общей характеристикой является развитие по типу так называемого «городского койне», представляющего смесь просторечий, диалектов, жаргонов, идиолектов. По этой причине разительность отличий и отклонений, говорящих на «pidgin Englishes» за пределами языковой группы настолько велика, что приводит к коммуникативным сбоям, т.е. обоюдному непониманию псевдо-англофонов.

4. Результаты

Итак, на основании рассмотренных теоретических трактовок и эмпирических исследований глокализации предлагаем понимать этот феномен в исследуемой сфере как двусторонний процесс а) встраивания и адаптирования фразеологических элементов из глобального английского языка сообразно локальным языковым контекстам и б) изменения, фрагментации английского per se под влиянием национальных языков.

Такая трактовка подтверждает концепцию глобализации Граддола, дополненную в нашем исследовании акцентом ее дуалистической природы. На основании этого исследование феномена глокализация останавливается на следующих <u>выводах:</u>

1. Явление лингвистической глокализации имеет место во всех мажоритарных языках. Степень языковой «глокализованности» нации/этноса зависит от ряда социокультурных и интралингвистических факторов.
2. Отражая дуалистический характер глобализации, языковая глокализация также представлена в двух противоположных срезах.
   А) Объективная глокализация иллюстрирует комплементарные отношения глобального и локального языков, выливающиеся в спонтанные процессы гибридизации. Их результатом становятся объективно оправданные, облегчающие международную коммуникацию и познавательный

процесс заимствования. Проводником в этом случае выступает глобальный lingua franca, реализующий когнитивную и коммуникативную функции, как базовые в языковой отологии.

Б) Субъективистски-идеологическая глокализация фиксирует процессы языковой ассимиляции по отношению к этническим языкам. Языком-доменом, выполняющим этнокультурную функцию, при этом выступает американский вариант английского. Результатом таких процессов является наводнение неоправданными и недолговечными англоязычными словоупотреблениями, что не имеет философского обоснования и выступает побочным продуктом лингвокультурной глобализации.

3. Явление объективной языковой глокализации, заключающееся в функционировании беспрецедентного количества новой идентичной англоязычной лексики в совершенно разных языках, зафиксировано в современных русскоязычных и немецкоязычных СИС и изданиях СМИ.
4. Пиджинизация на основе английского, демонстрирующая развитие процессов языковой глокализации, обнаруживается сегодня в ряде мажоритарных языков, что свидетельствует увеличение вариативности английского.
5. Присутствие идентичных англоглобалицизмов в разных сферах коммуникации в текстовых материалах немецкоязычной и русскоязычной прессы, отсутствие комментариев их интерпретации позволяет констатировать их стойкое присутствие в словаре нации, а также отметить общую позитивную тенденцию их восприятия. Сферы функционирования подробно рассматриваются в авторской статье «Трансформация языковой картины мира под воздействием фактора лингвокультурной глобализации» [21,С. 76-77].

Заключение

Итак, проведенное совокупное исследование подтверждает, что сама идея глокализации, предполагающая взаимообусловленность глобального и локального, резонирует с лейтмотивной концепцией лингвокультурной глобализации, отрицающей гомогенизацию в пользу гибридизации. Итогом ее объективных процессов, как мы попытались доказать, становятся комплементарные отношения глобального и локального языков, сопряженные с формированием множественной идентичности и глокалитета. Такие взаимоотношения выступают залогом преемственности культур, не представляя угрозы для этнических языков, но сохраняя устойчивые национальные признаки на этнокультурной почве. Объективная языковая глокализация, как безусловно позитивный социокультурный эффект лингвокультурной глобализации, актуализирует интернационализацию, интеграцию и интеллектуализацию этнического языка, закрепляя в нем все новые культурные смыслы, рождающиеся в коммуникативных зонах транскультурного пространства.

Перспектива исследования

Поскольку язык и мировидение – неразличимы, встраивание lingua franca в национальный/этнический язык в современной трехуровневой языковой картине мира сопровождается трансформацией идентичности и менталитета. Поэтому в перспективе интересно соотнести их с социологическими замерами общества; проследить корреляции феноменов гибридизации языка и трансформации менталитета на фоне сегодняшних геополитических и социокультурных реалий. Продолжает ли размываться изначальная целостность идентичности, укрепляется ли множественная идентичность? Насколько глубоко идет трансформация национального менталитета и укрепление глокалитета? Какова динамика и тенденции этих процессов?

ЛИТЕРАТУРА

1. *Adams R.* The Dynamics of Societal Diversity: Notes from Nicaragua for a Sociology of Survival // American Ethnologist. 1991. Vol. 8. № 2.
2. *Robertson R.* Globalization. Social Theory and Global Culture. London: Sage publications Ltd, 1992. 203 p.
3. *Crystal D.* English as a Global Language. Cambridge: University Press, 2003. 220 p.
4. *Graddol D.* The Future of English? [Электронный ресурс]:http://c-faculty.chuo-u.ac.jp/~mikenix1/co/we/Future_of_English.pdf (дата обращения 15.10.2011).

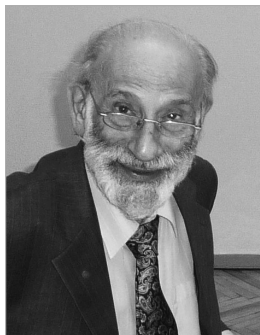
5. *Robertson R.* Globalization or Glocalization // Globalization. Critical Concepts in Sociology. Vol. 3. Lon., N. Y.: Routledge and Fr. Gr., 2003. P. 20-40.
6. *Held D.* Global Transformations: Politics, Economics and Culture. Cambridge, UK: Polity, 1990. 180 p.
7. *Ritzer G.* The McDonaldization of Society. [Электронный ресурс] // Journal of American Culture. 1983. Vol. 6. No. 1. p. 100-107. URL: http://fasnafan.tripod.com/mcdonaldization.pdf (дата обращения 07.08.2011).
8. *Pieterse J.N.* Globalization and Culture: Three Paradigms. [Электронный ресурс] // Rowman & Littlefield, 2003. 120 p. URL:http://www9.georgetown.edu/faculty /irvinem/theori/Pieterse-Globalization-andCulture-3-2003.html (дата обращения 01.12.2012).
9. *Одегова О.В., Забулионите К.А.И.* Глобальный английский как новая социокультурная реальность глобализирующегося мира в контексте современного образования. Сб конф.: Философия коммуникации: Университетское образование в социокультурной динамике информационного общества; под ред. С.В. Клягина, О.Д. Шипуновой. Санкт-Петербург, 2015. С. 40-45.
10. *Friedman Th.L.* The Lexus and the Olive Tree. New York: Anchor Books, A Division of Random House, Inc., 2000. 430 p.
11. *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры / Пер. с нем. М.И. Левиной и др.; сост., общ. ред. и вст. ст. А.В. Гулыги, Г.В. Рамишвили. М.: Прогресс, 1985. 451 с.
12. *Костомаров В.Г.* Языковой вкус эпохи. Из наблюдений над речевой практикой масс- медиа. СПб.: Златоуст, 1999. 319 с.
13. *Бабина М.С., Одегова О.В.* Konflikt zwischen der globalen Linquakultur und der sprachlischen Indentitaet Deutschlands // Сб. мат. IV междунар. научно-практической конференции «Филология и лингвистика». Краснодар: АНО, «ЦСПИ» «Премьер», 2012. С.120-124.
14. *Тоффлер Э.* Футурошок [Электронный ресурс] // СПб.: Лань, 1997. 461 с. – URL: http://lib.socio.msu.ru/l/library?e=d-000-00---0klass--00-0-0-0prompt-10---4------0-1l--1-ru-50---20-about---00031-001-1-0windowsZz-125110&cl=CL2.7&d=HASH47cab2aba7e23d4e0c50b7&x=1 (дата обращения 20.12.2012).
15. *Астафьева О.Н.* Массовая культура // Глобалистика. Энциклопедия / Гл. ред. И.И. Мазур, А.Н. Чумаков: Центр научных и прикладных программ / Диалог. М.: ОАО Изд. «Радуга», 2003. С. 541-546.
16. *Кондаков И.В.* О менталитете, как глубинной структуре и цивилизации / Культура России. Русская культура: краткий очерк истории и теории: уч. пособие: по спец-ти «Культурология». М.: КДУ, 2008. С. 39-68.
17. *Одегова О.В.* Многоликость персональной и этнокультурной идентичности в условиях глобализации культуры // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2011. № 3. С. 41-46.
18. *Tiplady R.* (ed.) One World or Many? The Impact of Globalization on Mission. Pasadena: William Carey Library, 2003. P. 15-35.
19. *Berger P.* Four Faces of Global Culture. [Электронный ресурс] // National Interest, 1997, Fall, Issue 49. URL: http://anthonywarnick.com/fms/week10/FOUR_FACES_OF_GLOBAL_CULTURE.pdf (дата обращения 20.19.2011).
20. *Многоликая* глобализация: культурное разнообразие в современном мире / Под. ред. П.Л. Бергера, С.П. Хантингтона; пер. с англ. В.В. Сапова под ред. М.М. Лебедевой. М.: Аспект-Пресс, 2004. 378 с.
21. *Одегова О.В.* Трансформация языковой картины мира под воздействием фактора лингвокультрной глобализации: Moderni vymozenosti vedy-2013 Materialy IX mezinarodni vedecko – prakticka konference «Moderni vymozenosti vedy-2013». 2013. С. 73-77.

СЛОВАРИ

1. *Захаренко Е.Н., Комарова Л.Н., Нечаева И.В.* Новый словарь иностранных слов: 25000 слов и словосочетаний. М.: Азбуковник, 2003. 783 с.
2. *Крысин Л.П.* Новый словарь иностранных слов: наиболее употребительные иностранные слова, вошедшие в русский язык в XVIII – XIX вв. и начале XXI в. М.: ЭКСМО, 2006. 475 с.
3. *Крысин Л.П.* 1000 новых иностранных слов. М.: АСТ-ПРЕСС, 2009. 319 с.
4. *Duden*. Das Herkunftsworterbuch Etymologie der deutschen Sprache neu bearbeitete Auflage Duden Verlag Vannheim – Zurich, 2007. 550 s.

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

1. Лиза. 2011. № 34. 90 с.
2. Огонек. 2013. № 28. 55 с.
3. Российская газета. 2013. № 83. 24 с.
4. Der Spiegel. 2004. № 44. 140 S.
5. Fit For Fun. 2010. № 1. 150 S.
6. Frankfurte Zeitung. 2012. № 39. 65 S.



А.С. Кармин

ПСИХОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ: КОНТЕКСТ ВЗАИМОСВЯЗИ *

1

У психологии и культурологии много сходных черт. Их области исследования – психика и культура – издавна составляли важнейшие темы философских размышлений. И та, и другая выступали под разными именами: психика – как душа или ум, культура – как пайдейа, просвещение, гуманность. Границы между ними вплоть до XIX в. мало интересовали философов. Для мыслителей прошлого важно было, прежде всего, то общее, что их объединяет. И культура, и психика представлялись как *духовное начало, определяющее мышление и проведение людей*. Когда Цицерон говорил, что «философия есть культура души», под культурой он понимал «возделывание», воспитание души, т.е. психики человека. Синкретическое соединение культуры и психики сохранялось и в Новое время, несмотря на то, что термин «культура» вошел в научный язык и приобрел свое специфическое значение. Философы говорили о «национальном характере», «духе народа», его «духовном облике», его «психическом складе», понимая под подобными выражениями одновременно и психологические, и культурные характеристики народа.

Так, Гельвеций писал, что «всякий народ имеет свой особенный способ видеть и чувствовать, который образует его характер»[2]. Юм в статье «О национальном характере» к психологическим чертам нации относил обычаи, привычки, нравы, образующие ее «духовность»[3]. В сущности, под именем «национального характера» философы XVIII – XIX вв. подразумевали то, что позже, в XX в., стали называть «ментальностью», «менталитетом», присоединяя к этому наряду с такими психологическими чертами личности, как мужество, честность, темперамент и т.п. также еще и обычаи, нравы и т.п. феномены, которые ныне бесспорно считаются явлениями культуры.

Очевидно, с такой точки зрения нет необходимости ни в обособлении культуры и психики друг от друга, ни в выделении специальных наук для изучения их как относительно самостоятельных предметов исследования.

2

Культура как особый предмет исследования стала привлекать к себе растущий интерес с XVIII столетия – «Века просвещения». Но с этого времени берет начало предыстория формирования культурологии как самостоятельной науки. Лишь к середине XX в. – после того, как американский ученый Л. Уайт в 1930-х гг. стал читать курс лекций по культурологии в Мичиганском университете и затем (в 1949 г.) опубликовал книгу «Наука о культуре», – она обрела свое нынешнее имя и статус особой научной дисциплины. Однако и доныне иногда культурологию считают одной из частей философии или социологии.

Психология стала рассматриваться в качестве специальной области научного знания лишь в XIX в. Но если процесс превращения культурологии в самостоятельную научную дисциплину затянулся

---

* Печатается по изданию: *Кармин А.С.* Психология и культурология: контекст взаимосвязи // Междисциплинарность в современной научной реальности: доклады и тезисы научной конференции. СПб., 28-29 янв., 2004. СПб., 2004. С. 59-71.

[2] *Гельвеций К.* Соч., т. 2. М., 1974. С. 182.

[3] *Юм Д.* Соч., т. 2. М., 1966. С. 704.

более чем на полтора столетия, то психология завоевала этот статус гораздо раньше. Принято называть датой ее рождения как особой науки 1879 год, когда Вильгельм Вундт открыл психологическую лабораторию в Лейпциге. Исследователи человеческой психики с XIX в. стремятся развивать психологию как науку естественную. Г. Фехнер, Г. Гельмгольц (у которого Вундт в качестве лаборанта начинал свою деятельность), Г. Эббингауз ищут универсальные законы психических процессов. Психологи, подобно физикам, проводят эксперименты, формулируют математические зависимости между полученными в опыте данными, изобретают специальную лабораторную технику.

Развитие научных знаний о культуре и психике в XVIII – XIX вв., однако, еще не означало их размежевания. Границы между культурой и психологией народов оставались еще весьма нечеткими. Культуру, понимаемую как форму и результат деятельности «человеческого духа», многие специалисты продолжали трактовать, прежде всего, в психологическом ключе. Казалось само собою разумеющимся, что если индивиды имеют индивидуальные души, то у народов аналогичным образом есть некие «народные души». В культуре видели «жизнь народной души», и изучение ее представлялось в своей основе психологической задачей, которая сходна с задачей изучения жизни индивидуальной души человека. Неудивительно, что среди ученых XIX в. получил распространение взгляд, что наука о культуре должна строиться как некоторая область философско-психологического знания.

Например, М. Лацарус и Х. Штейнталь в середине XIX в. писали, что изучение духовной жизни народов есть дело особой научной дисциплины, которую они называли «народной психологией». В их работе «Мысли о народной психологии», написанной в середине XIX в. под влиянием гегелевских представлений об объективном и субъективном духе, утверждалось: «Ее [народной психологии как особой науки. – А. К.] задача – исследование специфических образов жизни и форм деятельности духа у разных народов; эти образы и формы составляют духовную природу народов»[1]. С современной точки зрения, духовная жизнь народа есть сфера культуры, и, по сути дела, под «народной психологией» Лацарус и Штейнталь понимали науку о культуре. Но при характеристике этой науки они словами «культура» и «культурология» не пользовались.

Исследование культуры считал одним из важнейших направлений развития психологической науки В. Вундт. Отец-основатель современной экспериментальной психологии был в то же время и одним из первопроходцев конкретно-исторического подхода к культуре. В эпоху становления психологии в качестве самостоятельной дисциплины он намечал два ее основных направления: по его замыслу, в одном она должна развиваться как Naturwissenschaft – естественная наука, а в другом как Geistwissenschaft – наука о духе. Это второе направление – «психология народов» – он считал даже более важным и предполагал, что со временем оно может выйти на первый план в программе психологического познания. Его перу принадлежит 10 томов под общим названием «Психология народов», где фактически речь идет не столько о психологических, сколько о культурных аспектах жизни различных обществ. В отличие от Штейнталя и Лацаруса, которые рассматривали «душу народа» как некую духовную субстанцию, изначально заложенную в «тело нации» и определяющую всю ее историю, Вундт полагал, что она представляет собою коллективное сознание, реально существующее во взаимодействии индивидуальных сознаний членов общества и исторически изменяющееся. Это, в сущности, не что иное как культура. Близость вундтовской «народной психологии» к культуре явственно видна из того, что основными ее областями он считает язык, мифы, обычаи и предлагает изучать ее посредством анализа этих исторических продуктов деятельности народа. Вундт проводил аналогию между коллективными и индивидуальными психическими явлениями, уподобляя язык – уму, мифы – чувствам, обычаи – воле[2].

Но наряду с тенденцией строить науку о культуре как психологическую дисциплину уже в XIX в. возникает стремление понять культуру в ее специфике. Оно развивается на общем фоне *критики психологизма* в философском и социально-гуманитарном познании. Противники «психологизации» философских и общественных наук доказывают, что невозможно строить психологические объяснения явлений социально-экономической, политической, духовной жизни общества. Они подчеркивают, что учение о культуре, так же как социология, теория познания,

[1] *Штейнталь Х., Лацарус М.* Мысли о народной психологии // Филологические записки. Вып.1. Воронеж, 1964. С. 94.
[2] *Вундт В.* Проблемы психологии народов. М., 1912. С. 32.

методология науки, не должно опираться на описания процессов, происходящих в психике индивида, и обосновывать свои принципы ссылкой на них. В трудах философов, социологов, этнографов, искусствоведов проводится мысль о несводимости культуры, духовной жизни общества к психологическим процессам, пусть даже коллективным. Культура должна изучаться как специфическое *социальное* явление, и наука о ней, так же как и другие гуманитарные науки, должна выработать собственные методы исследования своего предмета. В русле этого подхода изучение культуры отделяется от психологии. Идущая с древности традиция рассматривать «пайдейю» и «душу» во взаимосвязи и единстве отвергается. Главное внимание обращается не на сходство, близость и взаимообусловленность проблематики, встающей при изучении психики и культуры, а на поиски различий в постановке и решении проблем психологии и культурологии.

В. Виндельбанд и Г. Риккерт определяют культуру как «царство ценностей» и утверждают, что в отличие от физических наук (и от психологии) наука о культуре является «идиографической». Она изучает единичные явления, не будучи озабочена поиском общих законов. Согласно В. Дильтею, науке о культуре как «науке о духе» свойствен специфический метод познания, который принципиально отличен от естественно-научного и состоит в непосредственном переживании уникальных явлений и искусстве их понимания или истолкования (герменевтике).

Таким образом, отделение культурологии и психологии от философии и друг от друга сопровождается стремлением провести разграничительные линии между их предметными областями и применяемыми в них методами исследования. В XX в. психология (особенно в ее бихевиористской и когнитивистской интерпретации) все больше углубляется в экспериментатику естественно-научного типа, тогда как культурология трактуется как сугубо гуманитарная дисциплина, которая в значительной мере опирается на философские размышления, на подбор, описание и интерпретацию исторических фактов, даже и не предполагая возможности проведения каких-либо экспериментальных исследований.

В результате пути культурологии и психологии расходятся. Это не значит, что они полностью изолируются друг от друга. Но между ними складывается своеобразное «разделение труда». Культурологов интересуют не столько общие закономерности мышления и поведения людей, сколько *особенности* их мышления и поведения, обусловленные той культурой, в которой они живут. А психологи видят главную задачу своей науки в установлении *общих, универсальных* закономерностей, характеристик и механизмов психической деятельности человека. В психологии вопрос о том, как специфика культуры выражается в специфике психологии ее представителей, ставится обычно лишь для того, чтобы найти способ абстрагироваться от этой специфики и построить *культуронезависимое* описание психических свойств и процессов.

3

Научившись ставить эксперименты и опираться на них при разработке своих теорий, психология – в отличие от культурологии – прочно закрепилась в стане науки и стала быстро наращивать объем объективного знания. Целое столетие прошло под знаком накопления и теоретического осмысления фактов, установленных экспериментальной психологией. Но ко второму веку своего существования психология подошла в состоянии идейного разброда. Единой научной парадигмы в ней так и не сложилось. Однако дело не только в этом. Столетнее развитие психологии породило парадокс: чем больше расширялась экспериментальная база психологических знаний, тем чаще стали раздаваться голоса, критикующие ее за… *узость*. Обоснованность такой критики несомненна. Ибо основная масса данных, на которых строятся теоретические обобщения в современной психологии, добыта путем исследований, проведенных американскими и европейскими психологами, причем объектом этих исследований были жители стран Запада – главным образом, студенты университетов, и чаще всего американских. Являются ли психологические концепции, созданные представителями современной западной культуры на основе изучения мышления и поведения представителей современной западной культуры, универсальными для всех культур, в масштабах всего человечества? Можно ли считать выводы, полученные на столь «однобокой» выборке, справедливыми для всей генеральной совокупности, т.е. всего населения Земли? Не являются ли они в какой-то части (и в какой именно)

специфичными для той культуры, в рамках которой родились? И может быть, современная психология есть лишь психология людей западного мира или еще уже – американского студенчества?

Над психологией нависла угроза лишиться статуса общей науки о человеческой психике. Ее наклонность собирать богатый, но взятый только с одной грядки урожай фактов уподобила ее Пизанской башне, которая способна рухнуть под собственной тяжестью, рассыпавшись на отдельные куски. Реакцией на это положение стало возникновение психологических школ, направляющих свои усилия на укрепление фундамента и исправление опасного уклона психологии. Задача, которую ставили перед собою эти школы, состояла в том, чтобы расширить поле психологического исследования, включив в него рассмотрение психических явлений и процессов в контексте различных национально-культурных и социально-исторических условий жизни людей, и понять, какая зависимость существует между психологическими и социокультурными факторами, определяющими человеческое поведение.

Такая постановка проблемы, вообще говоря, означает пересмотр упомянутого выше «разделения труда» между психологами и культурологами. Однако ее нельзя считать принципиально новой. В сущности, речь идет о связи психологии и культуры, которая всегда признавалась неоспоримой и никогда ни у кого не вызывала никаких сомнений. Но одно дело – признавать эту связь, а другое – понимать ее характер, ее механизмы и закономерности. В последней трети XX в. новые подходы к этой проблеме нашли наиболее отчетливое выражение в таких научных направлениях, как психологическая антропология (*psychological anthropology*), культурная психология (*cultural psychology*), кросс-культурная психология (*cross-cultural psychology*), этническая психология и ее особое ответвление – этнокультурная психология (по-английски последнюю именуют *indigenous psychology*[1]).

4

Психологическая антропология сосредотачивает внимание на рассмотрении социокультурной жизни с точки зрения действующих в ней психологических механизмов мышления людей, представляя эти механизмы как ее важнейшие составляющие. Быстро набирающая силы в это же время культурная (или, как ее чаще называют в русской литературе, культурно-историческая) психология непосредственно вводит культурные модели и сценарии в комплекс психологических факторов, определяющих мышление и поведение личности, так что психические процессы в голове индивида предстают как культурно обусловленные и варьирующиеся в заданных культурой условиях деятельности. Как психологическая антропология, так и культурная психология пользуются принципами и концепциями ортодоксальной психологии, но не предполагают априори их универсальности и, во всяком случае, требуют их адаптации к конкретным историческим и социокультурным условиям.

В этнической психологии ставится задача исследования психологических особенностей народов, этнического сознания и самосознания, национального характера, традиций, обычаев, ценностных ориентаций национальной культуры и их психологических коррелятов. Этот подход достигает своего крайнего выражения в этнокультурной (indigenous) психологии, которая доводит психологические различия между народами до несоизмеримости и непереводимости национальной специфики. Сторонники ее считают необходимым описывать мышление и поведение людей в языке локальной, региональной культуры – так, как они понимаются носителями данной культуры в рамках их собственного уникального культурного пространства. С этой точки зрения, реальное этнокультурное психологическое знание имеет местное происхождение и не может быть отделено от целостного единства мировоззренческих, религиозных, художественных компонентов региональной или этнической культуры. Оно предназначено для местного населения, и его нельзя привнести из какого-то другого региона. В сущности, речь идет о создании множества отдельных этнокультурных психологий, имеющих ограниченную, локальную применимость, а возможность построения универсальной, общечеловеческой психологии хотя и не отрицается, но ставится под вопрос и рассматривается лишь как отдаленная перспектива, подлежащая изучению

[1] Русские эквиваленты английского слова «indigenous» – туземный, местный, автохтонный, прирожденный и т.п. – не вполне соответствуют сути дела, которую достаточно точно отражает термин «этнокультурная психология» (в русской литературе встречается и малооправданная на наш взгляд калька: «индигенная психология»).

в свете развития этнокультурных исследований. Возражая против такой постановки проблемы, известный британский психолог Г. Айзенк подчеркивает, что хотя «психология раскололась по многим направлениям», она «нуждается в концепциях, теориях и оценочном инструментарии, которые обладают максимальной универсальностью. Иначе станет невозможным обобщение данных, которые мы получили эмпирическим путем, поскольку такое обобщение требует выхода за пределы отдельного народа или государства. Психология не может быть американской, японской или африканской, она должна быть универсальной»[1]. А Сегалл, Лоннер и Берри (1998) отмечают: «Когда вся психология наконец начнет учитывать воздействие культуры на поведение человека (и наоборот), термины кросс-культурная и культурная психология будут не нужны»[2].

Представители кросс-культурной психологии направляют свои усилия на то, чтобы путем сопоставления результатов исследования представителей различных (а не только западной) культур выявить общие, универсальные психологические закономерности и частные, специфические для отдельной конкретной культуры особенности мышления и поведения людей. Параметры культуры выступают при этом как независимые (точнее – квазинезависимые, поскольку ими нельзя произвольно оперировать) переменные, а психологические феномены – как зависимые переменные. Решение поставленной таким образом задачи чрезвычайно трудоемко. Для него требуется выработать единые, желательно культуронезависимые, инструменты и методики кросс-культурного психологического исследования, пригодные для использования в самых различных культурах; провести с помощью подобных инструментов и методик множество единообразных исследований среди представителей разных стран и народов; сравнить результаты этих исследований и выявить сходство и разницу между ними. По мысли кросс-культурных психологов, итогом этой работы должна стать разработка действительно универсальной психологии, всеобщность которой будет опираться на широкий охват культурного многообразия человечества.

Грани, разделяющие культурную, кросс-культурную, этнокультурную психологию и «примкнувшую к ним» психологическую антропологию, на самом деле весьма расплывчаты, несмотря на попытки некоторых представителей этих школ жестко противопоставить их друг другу. Объединяющим эти течения началом является стремление рассматривать психическую деятельность человека с учетом ее культурного контекста. Да и ортодоксальная психология хотя не акцентирует, но тоже в принципе признает целесообразность такого подхода. О том, насколько тесно переплетаются культурные и психологические детерминанты поведения и как трудно отделить их друг от друга, свидетельствует, например, анализ гендерных стереотипов. Они, с одной стороны, выступают как «*культурные модели*» поведения, а с другой – как «*психологические установки*» личности[3]. По какому бы ведомству не числить подобные «гибридные» образования, природа их требует и психологического, и культурологического анализа.

5

Говоря о взаимосвязи между культурой и психологией людей, проще всего сказать, что здесь имеется взаимозависимость: психология людей обуславливает культуру, а культура – их психологию. Однако это образует порочный круг. Для выхода из него необходимо выяснить, что здесь является «первичным», детерминирующим фактором и что – «вторичным», зависимым (хотя и способным оказывать обратное воздействие на «первичный» фактор). Но в такой общей постановке вопроса дать ему однозначное решение невозможно. Чтобы разобраться в нем, необходимо различать, по крайней мере, три уровня анализа взаимоотношения культуры и психологии: во-первых, уровень всеобщего – человечества в целом, во-вторых, уровень особенного – частей человечества (этносов, социальных групп), в третьих, уровень единичного – отдельных индивидов.

Первый уровень – назовем его условно *общечеловеческим* или *биогенетическим* – связан с исследованием самых общих психологических и культурных детерминант человеческого поведения,

---

[1] *Eysenck H.G.* Cross-cultural psychology and the unification of psychology // World Psychology, 1995, № 1(4). P.26.
[2] *Segall M.N., Lonner W.J., Berry J.W.* Cross-cultural psychology as a scholarly discipline. On the flowering of culture in behavioral research // American Psychology, 1998, № 53. P. 1110.
[3] См.: *Психология* и культура / Под ред. Д. Мацумото. СПб., 2003. С. 320-322.

т.е. универсальных черт, свойств, характеристик общечеловеческой психологии и культуры. Речь идет о таких элементах психики, которые присущи человеку как родовому существу (интеллектуально-познавательные способности, эмоции, самосознание, сексуальные влечения и т.д.), и о таких универсалиях культуры, которые имеют место у всех народов и во все времена (язык, обмен информацией, труд, социальная регуляция повеления и пр.). На этом уровне «первичной» является психология: родовые особенности человеческой психики образуют биогенетический фундамент, на котором базируется любая культура. Культура всегда и повсюду создается людьми в соответствии с биогенетически заданными свойствами человека. Уже сама идея о существовании культуронезависимых характеристик человеческой психики исходит из этой предпосылки. Психологическая антропология рассматривает культуру и психологию, в основном, на этом уровне.

Второй уровень – *социально-исторический*. На этом уровне ставится задача изучения особенностей мышления и поведения, характерных для различных исторически образовавшихся социальных общностей. В рамках антропологического единства человеческого рода под воздействием разнообразных факторов (обусловленных как природной, так и социальной обстановкой – характером контактов с другими этносами, своеобразием исторических этапов развития, случайным сочетаниями обстоятельств, влияющими на формирование общественных отношений и функционирование общественных институтов) универсальные, общечеловеческие черты людей приобретают различный облик, и это касается не только телесных признаков, но и духовной жизни. Психологические различия при этом выступают как «вторичные», зависимые от особенностей культуры, возникающей в условиях жизни этноса (и вообще той иной социальной общности любого типа). Когнитивные, ценностные и регулятивные парадигмы культуры создают фон, на котором складываются одобряемые обществом формы и способы мышления и поведения. На этом уровне анализирует взаимосвязь психологии с культурой кросс-культурная психология.

Третий уровень – *индивидуально-личностный*. Здесь в центре внимания личность, ее уникальный духовный мир, потребности, мотивы деятельности и т.д. На этом уровне приходится учитывать, что соотношение психологических и культурных факторов, определяющих индивидуальные характеристики личности, может складываться по-разному. С одной стороны, культурное пространство, в котором человек живет, образует содержательную основу для развития его психологических качеств, способностей, интересов, целей и мотивов деятельности. Возможности развития его психики, следовательно, определяются «граничными условиями» культуры. С другой стороны, индивидуальные (во многом заданные от рождения) особенности психики человека влияют на то, как он сформирует свой личностный культурный диапазон, т.е. на какие из имеющихся в пространстве культуры знаний, ценностей и регулятивов он обратит свой выбор. В каждом отдельном случае требуется особый анализ для исследования взаимосвязи между культурными и психологическими составляющими духовного мира личности. В одних ситуациях главенствующее значение приобретают первые, в других – вторые. Этот уровень анализа является основным в культурно-историчской психологии.

Таким образом, на биогенетическом уровне человеческая культура в ее общих чертах определяется родовыми особенностями психологии человека, на социально-историческом – наоборот, психологические особенности социальной общности объясняются ее культурой, а на индивидуально-личностном роль психологии и культуры в зависимости от конкретной ситуации варьируется. При этом следует иметь в виду, что в каждом случае необходимо считаться с обратным воздействием «вторичного» фактора на «первичный». Психологическая антропология работает, в основном на биогенетическом уровне, кросс-культурная и этническая психология – на социально-историческом, культурная психология – на индивидуально-личностном. Что же касается этнокультурной психологии, то в ней господствует тенденция рассматривать культуру и психологию народа как некое целостное образование, игнорируя или, во всяком случае, не считая нужным обращать внимание на разграничение культурных и психологических компонентов.

6

Особую значимость имеет совершившееся в XX столетии изменение взглядов на соотношение культуры и психологии в социально-историческом аспекте. Исстари как в обыденном созна-

нии, так и в упомянутых выше взглядах мыслителей прошлого на культуру явно или неявно присутствовала тенденция трактовать ее как *продукт* «народной психологии». Т.е. психология рассматривалась в качестве основы, на которой развивается культура. «Психологический облик» народа (его «характер», «душа», «дух» и т.п.) считался заданным изначально и неизменным на протяжении всей истории. Вопрос же о том, чем он обусловлен, решался чаще всего ссылками на природные условия (Монтескье), на прирожденную наследственность (Кант), на некие мистические «высшие» силы, определившие специфику и судьбу народа (Гегель, Шопенгауэр, Ницше).

Эта тенденция породила широко распространенные доныне представления о «национальном характере» или «психическом складе», будто бы от рождения присущем любому русскому, немцу, китайцу, еврею, цыгану и др. Хорошо известны расхожие этнические стереотипы, приписывающие определенные психологические черты людям уже в силу их генетического происхождения.

В своем крайнем выражении подобные взгляды воплотились в нацистских теориях о «почве и крови», раз и навсегда определяющей особенности каждого этноса и его представителей, о «высших» и «низших», «полноценным» и «неполноценных» народах и расах. Если у каждой нации есть особый «характер» или «дух», заданный «почвой и кровью», то, очевидно, не история и не культура определяют его, а, наоборот, он, этот характер или дух, определяет историю и культуру нации. Народы и расы со «скверной» и «порочной» психологией создают и соответствующую, «скверную» и «порочную» культуру. Исправить их невозможно, и потому ничего не остается, как только истребить всех этнофоров, отягощенных этим вредоносным генетическим наследством (чем и оправдывали фашисты геноцид и холокост).

Многочисленные научные данные, собранные на протяжении последнего столетия, показали несостоятельность концепций, утверждающих врожденность и генетическую наследственность «национального характера», обусловленность «психического склада» нации «почвой и кровью». Современная психология, как и современная культурология, решительно отвергает попытки приписывать народам генетически заданные и исторически неизменные психические особенности и выводить специфику национальной культуры из «национальной психологии». Наследование органических свойств нервной системы и психических задатков действительно происходит, но даже в семье это не обеспечивает передачи психических качеств, интеллектуальных, нравственных и др. духовных характеристик личности от поколения к поколению. Тем более – в целом народе.

Во-первых, если бы национальный характер был производным от природных условий, то тогда надо было бы признать одинаковость национальных характеров у соседних народов, живущих в одной и той же географической зоне, например, у греков, итальянцев, испанцев и др. Но ведь идея природной обусловленности национального характера выдвигается как раз для обоснования различий между национальными характерами, в том числе и у соседних народов! Во-вторых, наличие генетически наследуемых нервно-психических свойств личности не обеспечивает формирование единого, «общенародного» национального характера, ибо в любом народе переплетаются различные генетические линии, и едва ли найдутся родословные, в которых не было бы «иноземных» предков (особенно если учесть происходившие в прошлом переселения народов). Наконец, в-третьих, если национальный характер генетически наследуется, то придется допустить, что он не зависит от развития цивилизации и культуры. Но мало кто решается настаивать на том, что история народа не накладывает отпечаток на его характер. В результате получается порочный круг: с одной стороны, пытаются объяснить особенности культуры и истории народа его характером, а с другой – вывести черты его характера из особенностей его культуры и исторической судьбы.

Не случайно такой знаток Китая, как Л.С. Васильев, иронически замечает, что невозможно понять, конфуцианство ли соответствует национальному характеру китайцев или их национальный характер сформировался под влиянием конфуцианства. А П.Н. Милюков еще в начале XX вв. указывал, что попытки связать национальный характер с передаваемыми по наследству «природными» личностными качествами людей опираются на «недоразумения и предрассудки, теоретическое обоснование которых давным-давно сдано в архив». Он подчеркивал, что «объяснять особенности духовной жизни России из особенного склада народного духа, из русского национального характера... – это значит объяснять одно неизвестное посредством другого, еще более неизвестного. Национальный характер сам есть по-

следствие исторической жизни и только уже в сложившемся виде может служить для объяснения ее особенностей. Таким образом, прежде чем объяснять историю русской культуры народным характером, нужно объяснить самый народный характер историей культуры. Притом же, само определение того, что надо считать русским народным характером, до сих пор остается спорным. Если исключить из этого определения, во-первых, общечеловеческие черты, монополизированные национальным самолюбием, во-вторых, те черты, которые принадлежат не нации вообще, а только известной ступени ее развития, в-третьих, наконец, все те, которые придала народному характеру любовь или ненависть, или вообще фантазия писателей, трактовавших об этом предмете, – то специфических и общепринятых черт останется очень немного в обычном изображении русского характера»[1].

«Национального характера», если понимать под ним совокупность свойств личности, типичных для всех или большинства представителей какого-либо народа, не существует. Иначе говоря, нет каких-то неизменных на протяжении веков, генетически заданных – от «крови и почвы» – психические и нравственных черт нации. *Национальный характер существует лишь как устойчивый комплекс специфических для данной культуры ценностей, установок, поведенческих норм.* Этот комплекс задает некоторые стандарты одобряемого в данной культуре поведения, и индивиды в процессе освоения культуры в большей или меньшей мере усваивают эти стандарты и стараются следовать им. Так возникают характерные национальные особенности поведения людей. Они исторически изменчивы: они меняются вместе с изменениями в национальной культуре.

Что же касается этнических стереотипов, то в них находят выражение обыденные, поверхностные и в значительной части не соответствующие действительности представления о народах и национальных культурах. Они нуждаются в критическом анализе и интерпретации с социально-исторической точки зрения. Однако эти стереотипы являются культурным феноменом, играющим существенную роль в общественном сознании и самосознании народов. Люди вольно или невольно воспринимают их как образцы, которым надо соответствовать, чтобы быть таким, каким «положено» быть представителю своего народа. Поэтому стереотипные представления об особенностях национального характера на самом деле оказывают определенное влияние на людей, стимулируя у них формирование соответствующих личностных черт.

Рассматривая различные варианты истолкования взаимосвязи культурных и психологических факторов детерминации человеческого поведения, В. Лоннер и Дж. Адамопулос пришли к выводу, что в современной психологической литературе «культура, как бы ее не интерпретировали, осмысляется прежде всего как предпосылка поведения индивидов». В кросскультурной (и этнической психологии) она получает четыре основные интерпретации:

(а) как независимая переменная (или комплекс переменных), которая оказывает непосредственное влияние на поведение;

(б) как общий контекст, в рамках которого осуществляется поведение личности;

(в) как опосредующая переменная, определяющие взаимосвязи между другими переменными (например, чертами характера) с поведением;

(д) как опосредующая переменная, которая вносит значительные изменения во взаимосвязь двух других переменных, представляющих интерес (например, конкретной деятельностью и переменной действий индивида)[2].

В контексте кросс-культурных исследований приобретает принципиальную важность происходящее в процессе глобализации сближение и переплетение национальных культур, что ведет к образованию единого общего культурного пространства в масштабах всего человечества. Антропологическое единство человечества превращается ныне в его культурное единство. В этих условиях кросс-культурные исследования, призванные способствовать межкультурному взаимодействию, могут со временем утратить свою нынешнюю актуальность, потому что они сосредоточены на сравнениях специфичных культурных реалий, тогда как специфика последних в межкультурном взаимодействии нивелируется. Впрочем, можно полагать, что до этого еще, во всяком случае, далеко. В ближайшем будущем нас ожидает не «смешение культур», а их сосуществование, в котором разнообразие их сохраняется.

---

[1] *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. М., 1992. С. 37-38.

[2] *Психология* и культура / Под ред. Д. Мацумото. СПб., 2003. С. 83.

С.В. Лурье

В ПОИСКАХ «НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА»: ОТ ФРАНЦА БОАСА ДО НАШИХ ДНЕЙ

Характерами разных народов люди интересовались с древних времен. Попытки литературного описания национального характеров идут от Феофраста и продолжаются до сих пор. Разные авторы – этнографы, путешественники, миссионеры – фиксировали свои впечатления об особенностях психологии того или иного народа. Но поскольку все люди так или иначе страдают субъективностью восприятия, то ценность описательного подхода сомнительна, хотя, конечно, любое описание психологии и быта народа всегда представляет интерес. Следует помнить, что те черты народа, которые когда и считались характерными для него, со временем могут значительно измениться. Так, если в XIX и XX веках немцы имели прочную репутацию трезвомыслящего и практичного народа, то в XVIII веке они воспринимались как романтики и мечтатели. Причем речь здесь, похоже, идет не об изменении восприятия немцев, а об изменении все же данной черты в характере народа [Kohn H. 1946: 5]. Таким образом, простое наблюдение не даст нам понимания того, что является для данного народа действительно глубинным и неизменным, а что меняется в зависимости от обстоятельств.

Часто исследования «национального характера» связывались с изучением продуктов культуры того или иного народа (литературы, живописи, кино, философии). Считалось, что таким образом выявляется «гений народа», его уникальные качества. Так, многие очерки русской души основывались на романах Достоевского. Главным недостатком этого метода является то, что исследователь имеет дело нередко с психологией не всего народа, а только лишь с некоторыми его сословиями, к примеру, и именно в них видит выразителей «национального характера». Но даже если, например, элита воплощает в себе ценности, присущие народу в целом более ясно и полно, чем его другие слои (что само по себе уже сомнительно), это все еще не дает нам права говорить о «национальном характере», поскольку остается вопрос об отношении ценностей элиты и ценностей простолюдинов в рамках одного и того же этноса. Так, Роберт Редфильд различает «большую традицию рефлексирующего меньшинства и малую традицию большинства, не склонного к рефлекции», то есть традицию «школ и храмов» и традицию деревенской общины [Redfield 1956: 71]. Однако взаимосвязь этих традиций не вполне ясна, и для ее определения нужна серьезная теоретическая база, которая пока отсутствует. Из характера Татьяны Лариной, несмотря на всю ее «русскость», невозможно вывести характер русской крестьянки из родовой деревни Лариных, и сколь ни соблазнительно принять тот факт, что немецкая философия является национальной немецкой логикой [Гачев 1988: 57], остается не ясным вопрос: в каком отношении она стоит к логике немецких крестьян?

Между тем антропологи искали научный путь к исследованию национального характера, выискивая взаимосвязь между культурой и психологией.

Начало научным исследованиям национальных различий положила американская историческая школа, основанная в первой четверти прошлого столетия **Францем Боасом** (Boas, 1858 – 1942). «Современная антропология началась с Франца Боаса, – писал один из исследователь творчества великого антрополога» [Lesser 1985: 15]. Боаса называют архитектором современной этнологии.

Отправной точкой для развития теоретической мысли Франца Боаса послужил научный скептицизм по отношению ко всем принятым в его время теориям и методам изучения человека. Фактически Боас предложил создавать этнологию абсолютно заново как бы на пустом месте, провоз-

гласив, что все прежние этнологические школы имели ложные посылки и приводили к ложным выводам. Он отверг все факты, традиционно признаваемые антропологией XIX века за аксиому, но не являющиеся, с его точки зрения, доказанными. Прежде всего, это касалось эволюционизма, то есть учения о том, что человеческие общества, социальные институты, культура развиваются от низших форм к высшим, и, по сути относилось ко всем антропологическим теориям. Он призывал отказаться от какой бы то ни было теоретической базы в этнологических исследованиях. Факты и только факты – вот к чему призывал он. Причем к качеству и доказательности материалов полевых исследований Боас предъявлял требования, значительного превышавшие те, что были приняты до него. Он решил, что необходимо заново накапливать этнографические данные, а затем заново делать обобщения, постепенно вырабатывая новые методы и новые концепции.

Впрочем, такой декларативный скептицизм был не без лукавства. Боас только говорил и писал, что выносит за скобки все этнологические теории и отказывается от создания собственной. Может быть, так он и думал. Но логика научных, полевых, в том числе, этнологических исследований такова, что без теоретической базы они невозможны. На культуру всегда смотрят под каким-то углом зрения. Иначе о культуре вовсе невозможно говорить, не то, что фиксировать ее. Поэтому исследования, которые начал и сам Боас, имели четкий теоретический, методологический и даже философский фундамент.

Боас исходил из предпосылки, что ***каждая культура имеет свой собственный уникальный путь развития***, то есть – культурного плюрализма. Каждая культура, считал он, должна пониматься как особое историческое явление. Каждую культуру следует рассматривать как целое, прослеживать путь развития как в отдельных чертах, так и в целом – вплоть до ее сегодняшнего состояния, но ни в коем случае не сравнивать с другими. Мы просто не имеем основания для такого сравнения. Необходимо понимать, что каждая культура находится в постоянном движении. Изучаемое явление находится в постоянном движении. Мнение о стабильности примитивной культуры не соответствует фактам, а кто считает иначе, тот факты вольно или невольно искажает. Но развитие культуры не означает ее прогресса. Понятие «прогресс» Боас просто не переносит. Культура какого либо индейского племени, считает он, не менее сложна, чем культура развитой европейской нации. Различие между ними состоит лишь в том, что одна из них имеет письменность, а другая нет, – это не более чем обычное межкультурное различие. И ведь действительно, многие бесписьменные языки имеют более сложную структуру и более развитую грамматику, чем письменные языки и нет никаких оснований утверждать, что с течением времени структура языка усложняется, а не упрощается.

Приходится удивляться, что Боас допускал мысль, что человечество имеет какие-то закономерности своего развития. Но прежде чем пытаться установить законы развития культуры всего человечества, считал он, мы должны понять процесс развития индивидуальных культур. Боас постоянно настаивал, на необходимости детального и всестороннего изучения антропологии конкретных культур, ограниченных историко-географических областей, но соглашался с тем, что это не конечная цель развития науки.

Но обратимся к теории культуры Боаса, ставшей основой теории культурной антропологии последнего столетия: антропология либо развивала ее, либо отталкивалась от нее как от противного – и снова возвращалась к ней.

Культура, в понимании Боаса, это совокупность моделей поведения, которые человек усваивает в процессе взросления и принятия им своей культурной роли. Не только наш язык, знания и верования, но даже наши эмоции являются результатом нашей общественной жизни и истории народа, к которому мы принадлежим. Таким образом, подходу Боаса был присущ вполне откровенный социокультурный детерминизм, столь характерный для ключевых направлений всей последующей антропологии. Он состоит в таком взгляде на человеческое общество, когда и поведение, и образ мыслей индивида целиком объясняются причинами социальными или культурными, а личностные особенности человека и его свободная воля "выносятся за скобки".

Именно Боас положил начало исследованиям культуры как системы, состоящей из множества согласованных, внутренне связных, как бы "притертых" друг к другу частей. Любой культурный эле-

мент, считал Боас, должен пониматься только в целостном культурном контексте, частью которого он является. Заимствование элементов одной культуры другой культурой не может протекать как механический процесс и вовсе не является автоматическим следствием культурных контактов. Даже когда процесс заимствования происходит, заимствуемый элемент культуры переосмысливается и приобретает в иной культуре иное значение, нежели имел в той, откуда был заимствован. Так, например, Боас утверждал, что "если звуковые стимулы произносятся на языке одной народности, а слышит их представитель другой народности, то последний не воспринимает их непосредственно, а интерпретирует и классифицирует их в категориях своего собственного языка, как минимум в первый момент" [Stocking 1994: 314]. Культурные формы имеют динамическую силу, которая определяет поведение индивидов. Однако каждый индивид реагирует на одни и те же культурные модели по-своему, культурная и социальная активность людей принимает разнообразные формы.

Боас впервые научно поставил вопрос о соотношении культуры и психологии. Хотя он в поздний период своего творчества как теоретика несколько и дистанцировался от направления "Культура и Личность", стремившегося изучать культуру и психологию в комплексе, по сути, именно он дал культуропсихологическим научным исследованиям первотолчок. Изучение человеческого ума и бесконечного разнообразия его форм он рассматривал как важнейшую задачу антропологии. Собственно, даже термин "психологическая антропология" принадлежал первоначально Боасу, который разделял науку антропологию на биологическую антропологию и психологическую, которая и должна была заниматься изучением культуры.

Боас же обозначил проблемы бессознательного и внерационального в культуре – наша культура далеко не вся рациональна. Он писал: "Тысячи действий и мыслительных процессов, составляющие наш обычный день, не отвечают строгим требованиям рационального. Мы не можем ремоделировать, без серьезного эмоционального сопротивления, какие-либо фундаментальные связи мыслей и действий, которые детерминированы нашим восприятием в раннем возрасте и которые формируют бессознательную основу всех наших действий" [Цит по: Stocking 1994: 316]. Ни индивиды, ни целые народы не могут дать себе отчет об источниках своих культурных категорий. По мнению Боаса, "классификация концепций, тип ассоциаций, сопротивление изменениям совершаются бессознательно, а рационализация – один из наиболее важных антропологических феноменов – распространен в нашем обществе не менее, чем в примитивном" [Stocking 1994: 317 – 318]. Социальное поведение человека зависит в большой степени от привычек, которые выработались прежде, чем человек начинает помнить себя и которые не проникают в его сознание. Впрочем, фрейдистом Боас не был и предостерегал против прямолинейных переносов новых методов психологических исследований в сферу антропологии [Stocking 1994: 314].

Так было положено начало развитию одного из магистральных направлений культурной антропологии – психологической антропологии, которая остается и сегодня одним из самых интересных подходов к теории культуры.

Неудивительно, что на основе теории Боаса возникла целая научная школа. Но первоначально она не поддержала идей о единстве культуры и психологии. Речь идет об **Американской исторической школе этнологии**. Приверженцы ее полагали, что человеческая природа остается постоянной во все времена и во всех культурах, и из нее невозможно дедуцировать случайные исторические феномены. Человеческая природа одна, а культур – много. Психология имеет дело с вневременными законами человеческой природы, культура с конкретными историческими феноменами. Культурная эволюция не требует эволюции человеческой ментальности.

Приверженцы исторического подхода предполагали, вслед за Боасом, что теории и обобщения должны строиться, исходя из эмпирических фактов, и что данные не должны быть абстрагированы от исторического контекста. Это вело к историко-культурному плюрализму, изучению культур как дискретных целостностей. Региональные культуры и диффузии культурных черт должны были изучаться без оглядки на всеобщие культурные законы или универсалистские тенденции. Культурные феномены – эта автономная, суперорганическая реальность со своими собственными законами, не-

зависимая от органических и психологических факторов. Это продукт вольных и сознательных человеческих усилий по приспособлению человека к окружающей среде и окружающей среды к человеку.

Так на заре современной культурной антропологии этнологи стремились избежать как "психологического заблуждения", редукции культурных феноменов к психологическим, так и "этнологического заблуждения", редукции психологических феноменов к культурным. Аргументы шли не только от здравого смысла, но и от теории культуры, которую этнологи принимали. Признавать возможность редукции друг к другу культурных и психологических феноменов, означает предполагать культурные феномены в качестве простых и гомогенных. Однако содержание культуры, хотя и зависит от психологических процессов и механизмов, не может быть дедуцировано из них по той простой причине, что в противном случае вся эпистемология, все познание должно быть признано врожденным, независимым от нашего опыта. Культура, конечно, является функцией ума, но ум действует в связи с объективным природным окружением. Другими словами, культура есть соотносительный феномен, всегда включающий актуальные отношения как с некоторыми природными феноменами, так и с природой в целом. Природа как целое есть условие культуры. Ни психология, ни история не достаточны в качестве причины и условия культуры, поскольку последняя является внутренне сложным феноменом, включающим как психологический, так и исторически приобретенный опыт. Конкретный актуальный опыт является психо-культурным и включает синтез психологической активности и культурных достижений, находящихся в связи с данным природным окружением, но этого нельзя сказать о всей культуре [Stocking 1994: 75 – 76].

Однако с возникновением в культурной антропологии интереса к личности и психоаналитическим исследованиям культурного материала стало распространяться мнение, что основание культуры находится в уме индивида. Личность индивида стала рассматриваться как выражение культуры, носителем которой он был и, следовательно, как источник данных для изучения культуры равный по важности искусству, ритуалам и другим традиционным аспектам антропологического исследования. "До середины тридцатых годов антропологи продолжали заниматься прежде всего описаниями индивида, мало используя при этом систематическую психологическую теорию. Обычно прибегали к описанию истории жизни индивида в ретроспективе, как он ее сам рассказал. Эти описания призваны были продемонстрировать, как индивид отражает культурные нормы в своем поведении и в своих сознательных установках. Если же антропологи обращались к психологии, они почти всегда обращались к психоанализу" [Inkeles, Levinson 1969: 19].

Конец 20-х – начало 30-х годов в антропологии – период споров о соотношении психологии и культурологии, которые так и не привели к созданию теории, сохраняющей баланс между психологическими и культурологическими крайностями. Между тем все отчетливее ощущалась потребность в рабочей теории, которая вопреки мнению Боаса о необходимости для антропологов коллекционирования этнографического материала с дальней перспективой на выведение индуктивным методом глобальной антропологической теории, уже сейчас могла бы служить опорой антропологам в их полевых исследованиях. Идея Боаса, что полевые исследования могут до поры до времени вестись вне каких бы то ни было концептуальных рамок, как объективное описание обширного этнографического материала, годилась для кабинетных дискуссий, но была абсолютно неприменима в работе антропологов-практиков, включая и самого Боаса. Такая теория должна была вобрать в себя основные идеи Боаса. И она неминуемо получала психологический крен, как следствие увлечения Боаса и его последователей психологической проблематикой. Первой такую теорию предложила одна из студенток Боаса – Рут Бенедикт (Benedikt, 1887 – 1948), автор классической в области психологической антропологии книги "Модели культуры".

В своей книге Бенедикт стремилась выйти за пределы простого описания поведения индивида как продукта своей культуры, а охарактеризовать согласованность культуры как целого, продемонстрировать, что ***каждая культура имеет уникальную конфигурацию внутрикультурных элементов, которые все объединены одной культурной темой (которую Бенедикт называла этосом культуры), определяющей не только каким образом элементы культуры соотносятся***

друг с другом, но и их содержание. Религия, семейная жизнь, экономика, политические институции все вместе взятые образуют единую неповторимую структуру. Причем из различных возможных вариаций тех или иных систем отношений, способов действия, форм общественных институций в каждой культуре присутствуют только строго определенные вариации – те, которые соответствуют этосу культуры. Таким образом, этос культуры проявляется во всевозможных сферах человеческой жизни: в системах распределения собственности, в структурах социальной иерархии, в материальных вещах и в технологиях их производства, во всех разновидностях половых взаимоотношений, в формировании союзов и кланов внутри общества, в способах экономического обмена и т.п.

Все эти институции сами по себе имеют большое количество типов и вариаций, но в каждом случае только один из этих типов встроен в рамки той или иной культуры. По мнению Бенедикт, культура, реализуя те или иные социальные модели, соответствующие ее этосу, как бы почти не оставляет места для иных типов тех же институций. Черты, неорганичные данной культуре, не получают в ней пространства для своего развития. Те аспекты жизни, которые кажутся наиболее важными нам с точки зрения нашей культуры, могут иметь чрезвычайно мало значения в других культурах, ориентированных иначе, чем наша. А какие-либо черты, которые имеются в нашей культуре, могут быть переосмыслены в других культурах таким образом, что показались бы нам просто фантастическими. "Каждое человеческое общество, – писала Рут Бенедикт, – когда-то совершило такой отбор своих культурных установлений. Каждая культура с точки зрения других игнорирует фундаментальное и разрабатывает несущественное. Одна культура с трудом постигает ценность денег, для другой – они основа каждодневного поведения. В одном обществе технология невероятно слаба даже в жизненно важных сферах, в другом, столь же «примитивном», технологические достижения сложны и тонко рассчитаны на конкретные ситуации. Одно строит огромную культурную суперструктуру юности, другое – смерти, третье – загробной жизни" [Benedict 1934: 36-37].

Каждая из культурных конфигураций является следствием уникального исторического процесса. Поэтому, по мнению Бенедикт, говорить о степени развитости той или иной культуры бессмысленно. Ведь культуры невозможно сравнивать! Рут Бенедикт представляла наиболее крайнюю степень культурного релятивизма, которая вообще когда-либо проявлялась в психологической антропологии.

Рут Бенедикт делала нечто большее, чем просто описывала поведение людей как продукт той или иной культуры. Она стремилась описать культуру как ***психологическую целостность***. Культурный паттерн "интегрирует различные элементы, предоставленные историей, давая каждому новое значение, подобно тому, как каждый индивидуум интегрирует различные жизненные навыки в связную систему личности" [Bock 1980: 68]. Причем схожесть между структурой культуры и структурой личности не обязательно проявляет себя в этнографических описаниях поведения членов культуры. Она может быть выражена только посредством тонкой скрупулезной сравнительной работы и мыслительной интеграции многих уровней культуры. ***В результате этого манипулирования культура уподобляется личности. А индивид представляет собой предельное средоточие культуры — "микрокосм культуры".***

Говоря о психологической концепции Рут Бенедикт, следует отметить, что она предполагала необыкновенную пластичность человеческое природы: социальное и культурное окружение фактически лепит из личности все, что ему угодно, личность становится как бы частью культуры. "Бенедикт не имела хорошо разработанной и интегрированной концепции индивидуальной психологии и пренебрегала проблемой личностного развития. Предметом ее внимания была психологическая согласованность различных институций, возникших в обществе. Более того, она не делала ясного концептуального различения между социокультурной системой и личностью как системой. Скорее утверждалось, что психологическая согласованность личности индивида связана с психологической согласованностью культуры" [Inkeles, Levinson 1969: 419]. Бенедикт скорее интересовалась культурой как моделью личности, чем исследованием взаимосвязи между культурой и личностью.

Бенедикт развивала наследие Боаса – взгляд на культуру как паттернированное интегральное целое. "Во-первых, Бенедикт конструировала «культурную конфигурацию» как изоморфную к паттернам личности, таким образом предлагая исследовать взаимоотношения культура-личность. Во-вторых, она уподобляла историческое развитие культурного паттерна биографическому развитию личности. Это явилось главной характерной чертой классической теории Культуры и Личности" [Piker 1994: 7-8].

А начиная с двадцатых годов психологическая антропологии развивалась в рамках школы "Культура и Личность", приверженцы которой, как видно из названия этого научного направления, пытались выяснить связь между культурой, принятой в том или ином обществе, и личностью – носителем этой культуры. Психологическая антропология изначально принципиально отличалась и от психологии, и от социокультурной антропологии. Если первая исследовала психику индивида, а вторая – его поведение и мышление, чтобы с их помощью реконструировать общую картину социальной и культурной системы, внутри которой эти индивиды существуют, то ***психологическая антропология изучала и культуру, и индивида в комплексе, или точнее было бы сказать, индивида, как представителя определенной культуры***. На этой посылке и основывался конфигурационистский подход.

Основные теоретические положения концепции "культурных моделей" были обобщены и систематизированы Альфредом Крёбером (Kroeber, 1876 – 1960) и Клайдом Клакхоном (Kluchohn, 1905 – 1960). Культурные модели, по Крёберу, следует рассматривать как определенные абстракции, которые позволяют исследователям видеть все элементы культуры в единстве. Он писал: "В качестве отличительных особенностей той или иной культуры следует понимать то, что называют моделями культуры, или же ее конфигурациями, или ее гештальтами. В этом я согласен с Рут Бенедикт... Более того, я согласен с ней, что культурную целостность следует определять через понятие «модели культуры», и она может быть определена в психологических терминах, описывающих темперамент (или, что то же самое, с помощью понятия «этос»)" [Kroeber 1952: 5]. Модели культуры служат как бы скелетом, архетипической основой "кристаллизации" культурных черт вдоль определенных "осей". При этом одна и та же модель может наполняться разным содержанием. По Крёберу, "культура – условие общества. Общество по отношению к культуре является средством, инструментом, который культура использует, чтобы объективировать себя. Культура устанавливает новый уровень реальности, более высокий, чем человеческое общество" [Berry, Poortinga 1992: 166].

Общество рассматривается Крёбером как огромный суперорганизм, подчиняющий себе отдельных индивидов, которые становятся как бы инструментами культуры. "И социальное, и культурное при этом подходе рассматривается как надындивидуальное. Цивилизация, таким образом, начинается тогда, когда кончается индивидуальность" [Berry, Poortinga 1992: 166].

С определенными оговорками можно утверждать, что Крёбер отождествлял модели культуры с понятием культурных ценностей. Причем, согласно теории Крёбера, культурные модели (и соответствующие им культурные ценности) имеют свойство саморазвития. Саморазвитие Крёбер считает существенной характеристикой культуры в принципе.

На основании сравнительного исследования культуры различных народов, Крёбер делал также вывод о существовании скрытой культуры, то есть психологических факторов, которые ускоряют или тормозят "диффузию" культурных элементов. Последние сталкиваются с сопротивлением там, где в воспринимающей культуре имеются элементы, функционально сходные с теми, которые желают в нее привнести. По мнению Крёбера, "культурные феномены, таким образом, должны пониматься и оцениваться в терминах той культуры, в которой они существуют" [Kroeber 1952: 5].

Еще одним следствием идей Франца Боаса стал лингвистический конфигурационизм. В свое время Боас утверждал, что антрополог должен тщательно изучать функциональную лингвистику, чтобы понять, как туземец думает. Он подчеркивал, что синтаксис языка может рассматриваться как «когнитивное бессознательное», поскольку большинство людей не знает о синтаксических структурах языка, на котором говорят.

Наиболее влиятельной фигурой из антропологов-пионеров в лингвистическом анализе был Эдвард Сэйпир (Sapir, 1864 – 1939), кто в значительной мере стимулировал общий интерес к динамическому подходу к личности. Он развивал подход, который подхватили и развили дальше его последователи, в частности, Бенджамин Уорф (Whorf, 1897 – 1941), который сформулировал общую теоретическую позицию, ставшую известной как гипотеза Сейпир-Уорфа, противостоящая эволюционистским теориям развития языка и мышления. В ней постулировалось то, что культурно-когнитивная система так называемых "продвинутых обществ" не обязательно является концептуально более сложной, чем культурно-когнитивная система "примитивных" групп. Отсюда вытекал взгляд, что язык детерминирует очень многие аспекты культуры, а потому и содержание мышления [De Vos, Hippler 1969: 337-338].

Эдвард Сэйпир интересовался способами, которыми человеческое мышление и поведение моделируется языком и культурой. При этом Сэйпир настаивал на важности отдельной личности и не удовлетворялся культурологическими подходами, в которых индивид рассматривался как пассивный носитель культуры. "Культуры, – писал он, – являются просто абстрактными конфигурациями моделей, идей и действия, которые имеют бесконечно различные значения для разных индивидов в группе" [Sapir 1949: 593]. Однако конфигурационистский оттенок имел место в учении Сэйпира о языке. Каждый язык, с сэйпировской точки зрения, структурирует мир для говорящих на нем особенным образом [Barnouw 1963: 95-96]. Выучить незнакомый язык значит вступить в новую сферу мысли. "Человеческие существа живут не только в объективном мире, а также не только в мире социальной активности, как он обычно понимается, но в значительной степени находятся во власти особого языка, который становится средством выражения для их общества. Дело заключается в том, что «реальный» мир в значительной степени созидает на языке привычки (habits) группы. Не существует двух языков достаточно похожих, которые можно рассматривать как представляющих одну и ту же социальную реальность. Миры, в которых живут различные общества, являются отдельными мирами, не просто одними и теми же мирами с прикрепленными к ним различными ярлыками" [Sapir 1949: 162]. Мы видим здесь релятивистский подход, похожий на взгляд Рут Бенедикт на культуру: язык, как и культура общества в более широком смысле, формирует перцепцию мира.

Как писал Бенджамин Уорф, "общепринятый паттерн употребления слов часто предшествует определенным линиям мышления и формам поведения.… И не столько в отношении этим к какому-то особому употреблениям языка, сколько к его самому обычному повседневному определению феноменов так, что должны распознать влияния, которое язык имеет на другие виды деятельности, культурные и личные… Мир в значительной степени бессознательно строится на языковых привычках группы" [Whorf 1972: 242-243].

Конфигурационизм в исследованиях культуры продолжила Маргарет Мид (Mead, 1901 – 1978). Правда, Мид, как верная ученица Боаса, в отличие от своей старшей подруги Рут Бенедикт, никогда не занималась созданием теорий. Но это не означает, что в ее работах нет концептуальных обобщений. Пусть ее теоретические замечания никогда не предшествовали эмпирическому материалу и всегда носили более или менее фрагментарный характер, являлись как бы "замечаниями по поводу", они не менее иного фундаментального теоретического исследования повлияли на формирование психологической антропологии как научного направления.

Именно Мид на много лет вперед определила особый интерес психологической антропологии к исследованиям детства. "Она была твердо убеждена, что основы взаимоотношений культуры и индивида формируются в процессе взросления ребенка... Она изобретала все новые способы, позволяющие исследовать психологические аспекты культуры и культурных характеристик повседневной жизни" [Piker 1994: 5-6]. Работы Мид разработали почву для исследований на последующие десятилетия отношений между культурным окружением, воспитательской практикой и поведением взрослых. Эти идеи дали направление кросс-культурным исследованиям детского окружения и развития вплоть до настоящего времени.

Мид доказывала уникальность различных культур. "В каждом случае Мид подчеркивала важность культурного наследия в канализации человеческого поведения. Подобно Бенедикт она смотрела на человека как на чрезвычайно податливое существо" [Sapir 1949: 593].

Подход Мид можно назвать в первую очередь психокультурным. "Она разрабатывала психологическую концепцию культурных моделей, но мало интересовалась модальной личностной структурой как таковой. Ее интересовал скорее коллектив, она изучала главным образом институциональную практику" [Inkeles, Levinson 1969: 431]. Индивидуальную личностную конфигурацию Мид описывала лишь изредка, и то – в качестве иллюстрации.

Можно проследить возникший в ранних ее работах и все возраставший интерес к психоанализу. Но она не опиралась на какие-то конкретные психоаналитические теории, психоанализ, скорее, служил ей источником вдохновения в интерпретации взаимоотношений культуры и личности. Вместо того, чтобы смотреть на психоанализ как на вместилище универсальных истин, применение которых должно было что-то открывать, антропологи с легкой руки Маргарет Мид стали смотреть на него, как на комплекс концепций, которые нужно принимать выборочно и в своих определенных целях.

Психоанализ и связанные с ним подходы, ведущие свое происхождение от клинической психиатрии, сыграли решающую роль в освоении исследовательского поля культурной антропологии. На первых порах в наибольшей мере оно ощущалось в выборе предмета исследования. Но очень скоро в антропологию проникли многие теоретические концепции психоанализа. Прежде всего, это динамическая концепция личности, которая предполагает, что психика человека имеет как сознательный, так и бессознательный пласт, между которыми стоит защитный барьер, осуществляющий функцию цензуры и репрессирующий те импульсы бессознательно, которые могут привести человека к конфликту с его социальной средой. Во-вторых, концепция психосимволического механизма, посредством которого содержание бессознательного трансформируются (или, как говорил Фрейд, сублимируются) таким образом, что может стать содержанием сознания человека, не приводя его к внутреннему конфликту. И, в-третьих, концепция формирования бессознательного человека путем вытеснения опыта, травмирующего психику человека. Психологической антропологией была также заимствована идея трехчастной структуры личности, состоящей из "ид" ("оно"), "эго", и "супер-эго".

Заимствование психоаналитических концепций усложнило конфигурационизм, создало возможность на его базе формировать более разветвленные и всеохватывающие концепции, таких как концепция основной личностной структуры Абрама Кардинера (Kardiner, 1891 – 1981).

Между тем материалы полевых исследований в психологической антропологии накапливались. Все острее чувствовалась потребность в общей психоантропологической теории. (Концепция Р. Бенедикт подавляющему большинству антропологов казалось слишком поверхностной и частной, не затрагивающей большинства насущных проблем). Такую теорию и попытался сформулировать Кардинер, предложив свою модель взаимосвязи практики детского воспитания, типа личности, доминирующего в той или иной культуре и социальных институций, присущих этой культуре.

Понятие «основной личностной структуры» (basic personality structure) было предложено Кардинером в качестве внутрикультурного интегратора. Эта структура формируется на основе единого для всех членов данного общества опыта и включает в себя такие личностные характеристики, которые делают индивида максимально восприимчивым к данной культуре и дают ему возможность достигнуть в ней наиболее комфортного и безопасного состояния. Она же является наиболее удобной для преобладающих институций и этосов данного общества. Другими словами, основная личностная структура состоит из тех диспозиций, концепций, способов отношений с другими и т.п., которые делают человека максимально восприимчивым к культурным моделям и идеологиям, что помогает ему достигнуть адекватности и безопасности в рамках существующего порядка [Inkeles Levinson 1969: 425].

"Основная личностная структура" формируется через так называемые "первичные общественные институции", которые включают в себя способы жизнеобеспечения, семейную органи-

зацию, практику ухода за детьми, их воспитания и социализации. "Первичные общественные институции" формируют человека в качестве члена определенного общества, обеспечивают усвоение им черт характера, знаний, навыков и т.п., принятых в данном обществе. Они-то и определяют степень тревожности, характер неврозов и способы психологической защиты, характерные для членов данного общества. "Вторичные общественные институции" – фольклор, мифология, религия – являются проекцией "основной личностной структуры", ее порождением [Kardiner 1939].

Структурообразующим стержнем общества или культуры оказывается у Кардинера не тема или этос, как у Рут Бенедикт, а психологический склад личности, характерный для данного общества и обусловливающий все поведенческие особенности членов общества. По мнению Кардинера, в каждом обществе есть один доминирующий тип личности, который может быть выявлен с помощью психологических и психотерапевтических методик и который определяет все культурные проявления общества. В основании идей Кардинера лежало предположение о том, что наличие в том или ином обществе, в той или иной культуре "основной личностной структуры", присущей в большей или меньшей степени всем членам данного общества, объясняется тем, что на ее формирование влияет единая культурная практика. Ведь модели семейной организации, ухода за младенцами, воспитания детей, представляющие собой "первичные общественные институции", по мнению Кардинера, различны для разных культур, и относительно единообразны в рамках одной культуры, а потому способствуют выработке схожих психологических черт у всех членов того или иного общества. Так в частности, дети в одном обществе испытывают одни и те же психологические травмы, поскольку растут в пределах единой системы "первичных общественных институций", а потому все члены данной культуры имеют приблизительно одни и те же психологические комплексы.

Адаптируясь к этим "первичным общественным институциям", человеческая психика получает специфическую коррекцию, особым образом деформируется ее психологическая структура, ее эго-структура. Результатом этой деформации и является "основная личностная структура" данного общества.

"Вторичные социальные институции" – то есть мифология, искусство, фольклор, политические учреждения, экономическая система – это результат попыток индивида компенсировать полученные им в раннем детстве травмы. Поскольку у всех эти травмы примерно сходны, то сходны и модели их компенсации, а это определяет, в частности стиль культуры данного народа.

Теоретически концепция Кардинера казалась очень убедительной, но практические исследования показали, что внутри любой культуры присутствует немалое разнообразие типов личности. Тогда Кора ДюБуа (DuBois, 1903 – 1991), не отвергая понятия "основной личностной структуры" эксплицитно, предложила новое понятие – "модальная личность" (modal personality), – которое большинству антропологов показалось более приемлемым для исследовательской практики, нежели концепция Кардинера. Новое понятие означало наиболее распространенный тип личности, определяемый просто статистически, то есть тот тип, к которому относится наибольшее число членов данного общества [DuBois 1944]. Понятие "основной личностной структуры" Кардинера не сообразуется с глубокими внутренними различиями среди членов данной культуры: в любой культуре тип личностной структуры может быть только один, иначе вся концепция теряет смысл. Используя же понятие "модальной личности", антропологи довольно скоро, не обнаружив ни в одном обществе значительного доминирования какого-либо единого типа личности, сделали вывод, что в каждом обществе может быть несколько модальных личностей.

Используя статистическую концепцию модальной личности, Энтони Уоллес показал, что даже гомогенным обществам присуща большая вариативность типов личности. Уоллес поставил проблему общности и изменчивости: культура является когнитивной и поэтому локализована в индивидуальных человеческих умах, однако нет двух индивидов, разделяющих одну и ту же систему культурного знания. В каком смысле тогда культура является когнитивным свойством индивидов, и в каком смысле она является общим свойством членов общества? Уоллес утверждал, что "культуры скорее аккомодируют и организуют психологическое разнообразие, чем ко-

пируют психологическое единообразие. Это предполагает, что разные психологические ресурсы, которые могут быть критичными для адаптивного ответа на изменение, существуют даже в мелкомасштабных обществах" [Wallace 1961: 26-41].

Так шаг за шагом психологическая антропология удаляется от концепции Рут Бенедикт и А. Кардинера, согласно которой психологические проявления человека являются непосредственно производными от его культуры и каждой культуре соответствует определенный тип личности.

В сороковые годы, отталкиваясь от концепции модальной личности, культурно-антропологические исследования пошли по новому пути. Их доминирующей темой стало изучение "национального характера".

Произошло это довольно неожиданно. Раньше считалось, что "антропологические методы исследования неприемлемы для изучения крупных современных обществ ввиду того, что они упрощают проблему" [Mead 1953: 652]. Новый подход был вызван военной необходимостью: "понимание психологии наших врагов и их лидеров было бы полезно для планирования действий в военный и послевоенный периоды, а также было бы полезно знать психологические характеристики наших союзников; особенно, если они когда-нибудь могут стать нашими врагами. Подобным же образом знание американского национального характера может помочь поднять моральный уровень и боевой дух" [Bock 1980: 108].

В конце 30-х – начале 40-х годов было одновременно предложено несколько теоретико-методологических подходов к исследованию национального характера. Обычно их группируют в два основных направления: культуро-центрированное и личностно-центрированное. Культуро-центрированные подходы по своей идее были нацелены на описание социокультурных феноменов в их психологической перспективе и, по крайней мере в принципе, должны были сформулировать ряд концепций и гипотез, которые разрабатывались бы дальше уже на уровне психологического, личностно-центрированного подхода. В свою очередь личностно-центрированный подход должен был дать теоретическую базу психологического объяснения различий и особенностей в человеческом поведении, институциях, ценностях и нормах, характерных для разных культур.

Исследования национального характера представляли собой "рассмотрение связи культурно определенных ценностей и моделей поведения. Однако за изучением частоты, с какой определенные ценности или определяемые моделями (паттернами) алгоритмы поведения проявляют себя в культуре, остается еще задача определения частоты, с которой некоторые личностные модели могут проявляться среди членов культуры. Чтобы определить национальный характер как сумму выученных культурных моделей поведения, необходимо связать культуру с характером. Определение национального характера может быть связано с личностными моделями. И Мид, и, в меньшей степени Бенедикт иногда используют это понимание термина национальный характер. Через многие определения красной нитью проходит, что национальный характер проявляет себя в чертах общих или стандартных для данного общества. Этот аспект общности или повторяемости наиболее прямо представлен в концепции национального характера Ральфа Линтона в качестве модальной личностной структуры. Используя статистический подход, он утверждает, что в каждом обществе имеется большая вариативность личностных характеристик. Модальной личностной структурой, поэтому, является просто та из них, которая проявляется наиболее часто [Inkeles, Levinson 1969: 424].

В этих исследованиях Маргарет Мид и Рут Бенедикт понятие "национальный характер" было относительно слабо связано с индивидуальной человеческой личностью. Гораздо ближе оно стояло к понятию "культурная модель поведения". "В своих теоретических подходах Бенедикт и Мид отрицали концептуальную разницу между культурой и личностью. И культура, и личность отражают конфигурацию поведения, которое демонстрируется индивидом, но является характеристикой группы. Вопрос о том, как эта конфигурация сложилась, обычно игнорировался. С этой точки зрения, отношения между культурой и личностью являются вопросом передачи конфигурации от поколения к поколению" [LeVine 1974: 53]. Согласно Мид и Бенедикт практика детского воспитания имеет первостепенное значение как индикатор культурных ценностей и эмоцио-

нальных установок конкретной культурной группы. Национальный культурный характер – это научная абстракция, которую антропологи используют, когда в их концептуальные построения должны быть включены представления, относящиеся к интрапсихологической структуре, то есть, когда возникает необходимость произвести проекцию общих культурных моделей на микроуровень, как бы смоделировать ее на отдельного человека. Да и сама культура используется как абстракция, необходимая для описания исторически сложившихся, выученных форм поведения, объединяющих членов того или иного общества.

К моменту возникновения исследований национального характера как особой научной школы было уже очевидно, что невозможно ожидать, что хотя бы одной нации присуща единая модальная личностная структура, их всегда несколько. Этнологи Алекс Инкельс (Inkeles, 1920 – …) и Даниэль Левенсон (Levenson, 1920 – 1994) попытались описать национальный характер через посредство понятия “модальной личностной структуры” (близкого к понятию “модальной личности” Коры ДюБуа), т.е. собирательной личности, которая воплощает в себе особенности, черты характера и психологические характеристики, присущие большинству взрослых членов данной нации. По представлению А. Инкельса и Д. Левенсона, “национальный характер соответствует сравнительно прочно сохраняющимся личностным чертам и личностным моделям (типам личности), являющимся модальным для взрослых членов данного общества” [Inkeles, Levenson 1969: 983]. Таким образом, личностно-центрированный подход к исследованию “национального характера”, как его видели Инкельс и Левенсон, представляет собой изучение степени распространенности в рамках того или иного общества определенных личностных характеристик. “Модальной личностью” является тип, к которому относятся большинство членов данного общества. В свою очередь, национальный характер связан с частотой распространения определенных типов личности в этом обществе. Причем подразумевалось, что самые различные личностные типы могут быть представлены в любой из наций, но одни из них встречаются особенно часто, а другие – реже или совсем редко.

Важно подчеркнуть, что в рамках личностно-центрированного подхода “компоненты национального характера являются относительно постоянными личностными характеристиками к которым относятся черты характера, способы проявления импульсов и аффектов, концепция себя и т.п. В своей совокупности они являются высокоуровневой абстракцией, которая отражает стабильную, обобщенную диспозицию и могут выражаться в различных конкретных поведенческих формах. Последние, конечно, детерминируются социокультурными рамками, требованиями ситуации и обстоятельствами, навыками, интересами, вкусами индивида, что необходимо учитывать при исследовании. Поэтому поведение, которое внешне кажется различным, может выражать единую подспудную диспозицию. А значит необходимо не перечисление поведенческих особенностей, а психологический анализ поведения. Одна из основных аналитических функций концепции национального характера в личностно центрированном подходе состоит в том, что эта концепция дает нам возможность определить роль психологического фактора в создании и изменении общественных моделей. Эти факторы должны быть определены как доминанты поведения, а не формы поведения. Они должны иметь определенную стабильность и сопротивляемость изменениям. Таким образом, определения национального характера как поля исследования, в личностно центрированном подходе основано на концепции личности как относительно стабильной и организованной системы диспозиций и способов функционирования” [Inkeles, Levenson 1969: 427].

Поскольку признавалось, что в обществе присутствует несколько “модальных личностей”, то получалось, что “модальная личность” – комплекс особенностей, свойственный только какой-то части взрослых членов нации, в противоположность другой ее части. В этом случае вопрос о национальном характере, как совокупности поведенческих, эмоциональных и т.п. характеристик, присущих всем членам нации, должен был либо вовсе сниматься, либо ставиться совершенно иначе, а именно так, что характер нации определяется особенностями распределения внутри национальной целостности различных типов личности, а не является совокупностью психологических черт, характерных для каждого представителя данной нации. Эти психологические черты в отдельных лично-

стях могут выражаться в различных комбинациях, преломляться различными способами. Таким образом, признавалась вариативность внутри единой культуры типов личностной организации.

При рассмотрении такой мультимодальной нации можно говорить скорее о "характеристиках нации" как коллектива, а не о "национальном характере" индивидуумов, составляющих этот коллектив. "Модальная личность" таким образом, распределяется между взрослыми членами общества, и общество, в свою очередь, может рассматриваться как конфигурация психологических типов, имеющих общее основание. О происхождении этого общего основания, равно как и о характере распределения внутри общества "модальной личности", о наличии или отсутствии у конфигурации психологических типов какой либо функциональной нагрузки, способствующей, например, устойчивости данного общества, Инкельс и Левенсон не говорят. Более того, они ставят под сомнения связь между "вторичными общественными институциями" и "модальной личностной структурой".

В некоторых случаях эмпирические данные подтверждали гипотезу о существовании модальных личностей – при исследовании некоторых индейских племен удалось установить, что какими-либо характерными общими личностными характеристиками обладает от 20 до 40 % членов этих племен. Определенные различия, например, в мере авторитарности, были установлены и между европейскими народами, но это не были собственно этнические различия, скорее их следует рассматривать как культуро-обусловленные. Кроме того, очевидно было, что внутрикультурные различия, то есть различия между разными слоями и классами населения, могли быть значительно выше, чем межкультурные.

Как писал об этом А. Крёбер в своем энциклопедическом сборнике "Антропология", "кажется теоретически возможным, что два народа демонстрируют во многом схожий психологический характер или темперамент, но в то же время имеют различные культуры. Обратное кажется также верным: культура может быть сходна, в то время как национальные характеры различные. Западная Европа, например, имеет в основном единую цивилизацию, однако темпераменты ее народов резко различные... Если это правильно, тогда недавние попытки придать каждой культуре определенного двойника вроде «основной личностной структуры» или «модальной личности» заходят слишком далеко. Если соответствия и существуют, то они очевидно лишь частичны" [Kroeber 1948: 587 – 588].

Назад к Боасу?

Долгое время психологическая антропология рассматривала связь между культурным и психологическим, изучала культуру с психологической точки зрения. Вначале, казалось, ей это легко удавалась, и она замахивалась на изучение культуры и психологии в комплексе. Задача казалась даже банальной, взаимосвязь представлялась очевидной. "Наблюдение, что народы различны, – общее место. Но без ответа остается вопрос: действительно ли эти различия являются национальными различиями, то есть характеристиками национальной популяции как целого? Являются ли эти характеристики специфическими для нации, то есть, разнятся ли они от одной нации к другой?" – задавали вопрос в 1960 году антропологи Х. Дайкер и Н. Фрейда [Duijker, Frijda 1960: 31]. И в конце 60-х А. Инкельс вместе с Д. Левинсоном сделали уже вполне пессимистичный вывод: "При нашем нынешнем ограниченном состоянии познания и исследовательской технологии нельзя утверждать, что какая-либо нация имеет национальный характер" [Inkeles, Levinson 1969: 428]. Возникло твердое понимание того факта, что ни одна из существующих наций не может быть описана с помощью "ограниченного числа модальных личностей", ни одна культура, даже из тех, которые называют примитивными, не имеет ничего подобного основному для нее складу личности.

Проведенные исследования ставили вопросы, но не давали ответа. Стало общим местом то, что культура каждого народа уникальна, что уникален и его психологический склад. Однако в чем суть эта уникальность? Обнаружить основную личностную структуру и модальную личность не удалось. Исследования показали, что внутрикультурные различия часто превосходят межкультурные. Стали появляться работы, в которых авторы пытались продемонстрировать социальную детерминированность личности. Так, по мнению Г. Форстера, высказанному в известной статье "Крестьянская община и образ ограниченного блага", в основе психологических

установок крестьян всего мира лежит представление о том, что "общая масса блага в мире ограничена и, следовательно, переизбыток блага у одного человека влечет за собой нехватку его у другого. Это касается и богатства, и урожая, и семейного счастья, и престижа, и успехов в ремесле..." [Foster 1965: 293-315]. Статья вызвала жестокую полемику, в которой точка зрения Форстера опровергалась, что но не помешало его работе стать почти классической.

Кризис этнологии 1960-х вызвал новый взлет релятивизма. Один из наиболее известных этнологов конца XX века Фредерик Барт писал: "Предстоит теперь заново собрать разрозненные части классической антропологии и заново осмыслить ее задачи, не отвергая, а трансформируя критику, включая ее в свою работу, поскольку она способствует росту нашей восприимчивости и мастерства" [Барт 1995: 45]. Что предлагает Барт, очень напоминает то, что в свое время предлагал Франц Боас в момент теоретического кризиса этнологии начала нашего века: "Лучший способ избежать ловушек – начинать с частного и наблюдать взаимосвязи во времени и во всем их разнообразии. В ходе такого рода работы будут возникать проблемы, бросающие нам вызов, просвещающие нас и потому необходимые. Если наша начальная цель ограничивается лишь адекватным описанием находящегося перед нашим взором, то в этом случае не будет необходимости выявлять «сущностное» и мы будем чувствовать себя менее обязанными опускать другие моменты исследуемого, которые также становятся видимыми благодаря нашим подходам к описательной работе. Мы получим более ясную картину того, что находится перед нами, и одновременно больше времени для углубленного анализа особенностей увиденного. Без всяких усилий с нашей стороны эти описания обнаружат вариативность и заставят нас признать ее как неотъемлемую черту того, что мы видим. До настоящего времени эта вариативность оказывалась «заметенной в угол», подальше от наших глаз общей «метлой» тех заранее установленных догм, в силу которых мы верим, что находящееся перед нами – это отражение групповых представлений, норм и структур" [Барт 1995: 47-49].

Все чаще раздаются голоса за возвращение к психологизму. "Барьер между культурой и психологией, который Гирц считал необходимым, является серьезным препятствием для понимания культурных процессов." [Ewing 1992: 265] Неслучайно, поэтому в этнологии был поставлен вопрос о том, что "некоторые прежние теоретические подходы могут использоваться вновь" [Barrett 1984: 4]. И прежде всего это относится к методам психологическим. В начале 90-х вновь встал вопрос о том, как "примирить (а) взгляд на культуру, в котором культурная схема, с одной стороны, руководит человеческой активностью, с другой, проистекает из этой активности, и (б) конструктивистские подходы в психологии, которые предполагают частичное проникновение в процессы и формы, составляющие подоплеку ментальных представлений" [Shore 1991: 10].

И что еще более существенно, вновь начинает обсуждаться проблематика, которая была поставлена несколько десятилетий назад школой "Культура и Личность". Ведь, как об этом пишет С. Харкнис, "культура всегда определялась в конечном счете и в ментальных представлениях, и в связанных с ними ценностях. Проблема в том, чтобы разработать адекватную концепцию отношения между индивидуальными феноменами и коллективно организованным окружением" [Harkness 1994: 118]. Однако "возвращение в психологической антропологии происходило очень медленно" [Skinner 1985: 5]. "В целом, однако, предыдущий интерес к глобальным анализам личности сменился исследованием конкретных психокультурных процессов и стратегий адаптации" [White, Lutz. Intriduction 1994: 4].

Призывы вернуться к этнологическим концепциям прошлых лет не случайны. Это закономерное завершение того круга развития, который проделала этнология за последние десятилетия, больше полувека. Осознав когда-то, что исследования культуры, которые на протяжении десятилетий были неотделимы от исследований психологии, зашли в тупик, этнологи сосредоточили свое внимание на разработке и усовершенствовании исследовательских методов, увлекшись последним, как бы и вовсе забыли о том, что концепции "модальной личностной структуры", "национального характера", "этнической картины мира" так и остались незавершенными...

*Не найдут ли они своего завершения в новой науке – **психологической культурологии**?*

ЛИТЕРАТУРА

1. *Барт Ф.* Личный взгляд на культурные задачи и приоритеты культурной и социальной антропологии // Этнографическое обозрение. 1995. № 3.
2. *Гачев Г.* Национальные образы мира. М.: Советский писатель, 1988.
3. *Barnouw V.* Culture and Personality. Homewood, Illinois: The Dorsey Press, INC, 1963.
4. *Barrett S.* The Rebirth of Anthropological Theory. Toronto, Buffalo, L.: Univ. of Toronto Pr., 1984.
5. *Benedict R.* Patterns of Culture. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1934.
6. *Bock Ph.* Continuities in Psychological Anthropology. San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1980.
7. *Berry J., Poortinga Y., Segall M., Dasen P.* Cross-Cultural Psuchology. Research and Applications. Cambridge, NY., etc.: Cambridge University Press, 1992.
8. *De Vos G., Hippler A.* Cultural Psychology: Comparative Studies of Human Behavior. In: The Handbook of Social Psuchology. Vol. 4. Lingzey G. and Aronson E. (eds.) Reading (mass.), 1969.
9. *DuBois C.* The People of Alor: a Socio-Psychological Study of an East Indian Island. Minneapolis: University Minnesota Press, 1944.
10. *Duijker H. and Frijda N.* National Character and National Stereotypes: Confluence. Amsterdam: North-Holl Publishing Company, 1960.
11. *Foster G.* Peasant Society and the Image of Limited Good // American Anthropologist. 1965. V. 67.
12. *Ewing K.* Is Psychoanalysis relevant for Anthropology. In: Schwartz Th., White G., and Lutz C. (eds.) New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge Univ. Pr., 1994.
13. *Harkness S.* Human Development in Psychological Anthropology, In: Schwartz Th., White G., and Lutz C. (eds.) New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge Univ. Pr., 1994.
14. *Inkeles A., Levinson Dl.* National Character: the Study of Madal Personality and Sotiocultural System. In: Lindzey G., Aronson E. (eds.) The Handbook of Sotial Psuchology. Vol. 4. Reading, Mass, Menlo Pork, Calif., L.: 1969.
15. *Kardiner A.* Phycyological Frontier of Society. New York: Columbia University Press, 1939.
16. *Kohn H.* The Idea of Nationalisme. A Study in Its Origins and Background. New York: The Macmillan Company, 1946.
17. *Kroeber A.* The Nature of Culture. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
18. *Kroeber A.* Anthropology. New York: Harcourt, Brace, 1948.
19. *Lesser A.* Franz Boas and Modernization of Anthropology. In: History, Evolution, and the Concept of Culture. Selected Papers by Alehander Lesser. Cambridge, New York, London etc: Cambridge University Press, 1985.
20. *LeVine R.* Culture, Behavior and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychosotial Adaptation. Chicago: Aldine Publishing Company, 1974.
21. *Mead M.* National Character. In: Kroeber A. (ed.). Anthropology Today. Chicago, III.: The University of Chicago Press, 1953.
22. *Miller, George A. and David McNeill.* Psycholinguistics. In: G. Lindzey, E. Aronson (eds.) The Handbook of Sotial Psuchology. Reading, Mass, Menlo Pork, Calif., L.: 1969, vol. 4, pp. 668-669.
23. *Piker S.* Classical Culture and Personality. In: Handbook of Psychological Anthropology. Bock Ph. (ed.) Westport, Connecticut-London: Greenwood Press, 1994.
24. *Redfield R.* Peasant Society and culture. An Anthropo-logical Aapproach to Ccivilization. Chicago: The University of Chicago Pprees, 1956.
25. *Sapir E.* In Language, Culture, and Personality. In: Mandelbaum, David G. (ed.) Selected Writings of Edward Sapir. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949.
26. *Shore B.* Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition // American Anthropologist. 1991. Vol. 93. No 1, March.
27. *Skinner Q.* (ed.) The Return of Grand Theory in the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
28. *Stocking G.* Polarity and Pluparity: Franz Boas as Psuchological Antropologist. In: Schwartz Th., Wallace A. Culture and Personality. New York: Random House, 1961.
29. *White G. and Lutz C.* Intriduction. In: Schwartz Th., White G., and Lutz C. (eds.) New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge Univ. Pr., 1994.
30. *Whorf B.* The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language. In: Hollander E., Hunt R. (eds.) Classic Contribution to Social Psychology. New York: Oxford University Press/London: Toronto, 1972.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Л.М. Мосолова, Х.Г. Тхагапсоев

КОМПЕТЕНТНОСТНЫЙ ПОДХОД В ОБРАЗОВАНИИ: К КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИМ ИЗМЕРЕНИЯМ

Известно, что проблемы и стратегии развития образования задаются вызовами времени и запросами общества. Казалось бы, это – тривиальная истина. Однако ею с легкостью пренебрегают в отечественной управленческой практике, создавая в итоге проблемы «на ровном месте». Поскольку примеров такого плана много, последуем их исторической хронологии.

В 90-е годы процессы реформирования российского образования начались, напомним, на своеобразном политическом фоне – на фоне «победы» либерализма, который после крушения советской системы видел исторические перспективы человечества не иначе как «конец истории и идеологий», а точнее – как становление глобального либералистского мира, чьи главные заботы, как известно, обращены на экономику, частный интерес и личные свободы, а по сути – на взращивание «homo economicus» и форм его бытия. В таком мире главный регулятор социальных отношений – рынок и его принципы (конкуренция, в первую очередь), а образование выступает в роли сектора рынка и механизма его глобализации. На этой радикально-либеральной идейной подводке, трансформируемой в соответствующие «болонские стратегии», строилось и продолжает строиться образование в нашей стране и его бесконечные реформы-модернизации вот уже четверть века. Но время и факты показали, что глобализация вовсе не является творцом «общего пространства развития для всех», как утверждалось и утверждается, – она лишь создает глобальные потоки природных ресурсов, труда и информации, которые выгодны творцам правил и технологий этой самой глобализации. В такой ситуации в мире все активнее заявляет о себе борьба за идентичность (национальную, политическую, культурную, идеологическую) – как форма и механизм противодействия нынешнему варианту глобализации мира, что напрямую относится к нашей стране, а значит и к стратегиям отечественного образования. Однако здесь по-прежнему продолжают доминировать идеологемы и практики радикального либерализма, что особенно ярко проявляется в практике очередной моды российских реформ образования – в компетентностном подходе.

Весьма показательна в этом отношении широко известная в нашей стране монография В.И. Байденко. В ней говорится, что «в предлагаемой работе не затрагиваются сложные концептуально-методологические вопросы, связанные с компетентностым подходом в образовании, в том числе философско-образовательные и технологические положения, истоки в отечественной и мировой психологии и педагогике, причины, порождающие переход к планированию результатов образования на языке компетенций»[1]. Теоретическая и методологическая проблематика здесь просто игнорируется.

К проблематизации компетенций и компетентности — от этимологий понятий к их смыслам в различных культурных контекстах

В довольно большом комплексе литературы, посвященной модернизации российского образования и компетентностному подходу как одному из главных механизмов этой модернизации, понятие «компетентность» обычно принимается без его рефлексивного осмысления[2]. В ряде случаев

[1] *Байденко В.И.* Выявление состава компетенций выпускников вузов как необходимый этап проектирования ГОС ВПО нового поколения: метод. пособие. М., 2006. С. 4.

[2] *Большаков В.П.* Проблема компетентности в оценках состояния и перспектив развития российской культуры // Центры культуры и регионы России. Материалы V Северно-Западного межрегионального теоретического семинара 25-27 и января 2006 года / отв. ред. Р.И. Трипольский. Мурманск: МГПУ, 2006. Вып. 5: Культурная компетентность современной личности. С. 19-22.

кратко рассматривается этимология слов «компетенция» и «компетентность», возможность их использования во множественном числе, или же обсуждается набор компетенций для обучающихся[1]. Что касается содержания рассматриваемых категорий, то наиболее широкое распространение в России получила их интерпретация в качестве предметных терминов педагогики и психологии[2].

Как справедливо полагает Л.В. Никифорова, необходима, прежде всего, *проблематизация* понятия «компетентность» и объяснение сути изменений, произошедших с его содержанием. «Необходимость такой постановки цели вызвана тем, что эффективность модернизационных усилий на всех уровнях – от руководства образовательными учреждениями до исполнения конкретных задач отдельными исполнителями – напрямую зависит от понимания или непонимания, что же есть компетентность», – подчеркивает она[3]. Проблематизация помогает понять, почему обычное слово становится феноменом превращения, требующего особого внимания и рефлексии в определенной исторической ситуации. В ряде случаев проблематизация рассматривается как процесс, сопровождающий «смену картин мира, смену научных парадигм, сопутствующих кардинальным изменениям типа культуры – сложением новой сферы привычного»[4].

Обращение многих исследователей к «кустам» первичных смыслов слова оправдано тем, что именно они являются той прочной основой, на которой держатся последующие исторические метаморфозы этих смыслов, а также содержательные определения, если слово становится научной категорией и занимает исключительное положение в системе знаний и практике. Именно это случилось с понятием «компетентность» в сфере современного образования.

Эквиваленты слову «компетентность» ученые находят во многих древних текстах – вавилонских, древнегреческих и древнеримских. К примеру, на греческом оно, производное от иканос (ἱκᾰνος), означало умелый, способный, знающий. Вместе с тем, это слово, производное от иканомаи (ἱκᾰνομαι), означало прибывать, достигать, добиваться успеха. На латинском языке тоже существовали два его значения. С одной стороны, оно толковалось как «быть годным, способным» (от competo), «быть соответствующим, законным» (от competens), а с другой – как «уметь взяться за оружие» (от ad arma capienda), то есть владеть, побеждать[5]. В ряде языков слова компетенция (competence, competitif) и конкуренция (competition) являются однокоренными[6]. Эти слова, разумеется, еще не были тогда научными терминами.

Следует отметить, что благодаря первичной двусмысленности или многозначности, понятие «компетентность» впоследствии по-разному актуализировалось – в зависимости от контекстов, от особенностей культурно-исторических типов, от научно-лексических предпочтений своей эпохи. Существенно, что в одних социокультурных типах латентными оказывались трактовки компетентности, больше связанные со значениями «конкурировать», «добиваться успеха», «побеждать», «владеть», а в других – с преобладанием значений «знать», «быть готовым», «уметь». Уже это говорит о том, что категория «компетентность» является не психолого-педагогической, а стоит в ряду социально-философских и культурологических категорий.

В уже упоминавшейся содержательной статье Л.В. Никифоровой, посвященной проблематизации понятия «компетентность», проведен анализ изменения смыслов этой категории в разных языках и культурах в *постиндустриальную эпоху*. Новое понимание компетентности началось в 60-е года в Европе; оно указывало на некоторые скрытые человеческие качества, которые при наличии ряда равных условий (знания, диплом, стаж) способствуют профессиональному и жизненному успеху.

---

[1] *Хуторской А.В.* Ключевые компетентности: технология конструирования // Народное образование. 2003. № 5. С. 55-61; *Хлызова Н.Ю.* Интерпретация понятий «компетентность» и «компетенция»: к проблеме систематизации научной терминологии // Медиаобразование: от теории к практике: Сб. науч.статей. Томск: ТИИТ, 2008. С. 34-41.
[2] *Кураков Г.В.* Теоретический анализ дефиниции «ключевые учебные компетенции» // Интернет-журнал «Эйдос». 2011. № 8. URL.: www.eidos.ru/journal/.
[3] *Никифорова Л.В.* Понятие компетентности глазами культуролога // На пути к культурологической парадигме образования / Редкол.: А.Я. Флиер [и др.] – СПб.: СПбГУП, 2011. (Ученые записки: Вып. 1.). С. 247.
[4] *Никифорова Л.В.* Там же.
[5] См.: *Горляков П.Ю.* Понятие компетентности и особенности профессионально ориентированного обучения иностранному языку // Общество. Среда. Развитие. 2010. № 3. С. 119-120; *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М.: Рус.яз., 2000.
[6] *Никифорова Л.В.* Там же, С. 254.

Компетентность стала *инструментом менеджмента*, управления организацией, управления человеческими ресурсами, мотивационного и стратегического менеджмента. Настоящий компетентностный бум был в 1970 – 80-е годы – это анализ типов личности, поведенческих аспектов представителей различных профессий, «фрагментация» поведенческих элементов, составление «портфеля компетенций», который стал стандартом, подлежащим постоянной коррекции (анкетирование, мониторинг, тестирование и др.). С 1990-х годов компетентность явилась главным инструментом стратегического менеджмента и характеристикой деятельности корпораций, где акцентировалось значение конкурентностной борьбы и новой стратегии успеха[1].

В целом, превращение компетентности в инструмент менеджмента свидетельствовало о смене управленческой парадигмы постиндустриальной эпохи, о переходе от иерархической, бюрократической нисходящей системы управления к демократической, во многом самоорганизовывающейся, а также от «жесткого менеджмента» к «мягкому менеджменту». В этом случае работнику дается возможность раскрыться, взять на себя ответственность, почувствовать свою значимость. Здесь действует система не столько наказания, сколько убеждения и поощрения. Образовательные структуры, позиционирующие свой подход как компетентностный, формировались в 1990 – 2000-е годы. Компетенции в них стали стандартизированным описанием результатов образования и наличия подтверждающих его сертификатов.

В заключении своей статьи Л.В. Никифорова делает очень важный философско-культурологический вывод, с которым трудно не согласиться. «В русском языке, – отмечает она, – иностранное слово «компетентность» связано со знаниями, авторитетом, достоинством личности, а не с возможностью одержать победу, оно звучит респектабельно и уважительно, тогда как понятие «конкуренция» было наделено пейоративным значением. *С культурологической точки зрения принятие компетентностной модели образования и деятельности российским обществом требует необходимости уверовать в идеологию конкурентной борьбы, в идеологию успеха как единственно возможную модель общества. Либо критического отношения и осторожного высказывания*»[2].

Компетентность как форма социального заказа и тип социальной ценности

Существенно, что в европейских дискурсах о менеджменте компетентностью, как правило, называют *основные характеристики личности*, сильные стороны личности, ее поведенческие модели, мотивы социального действия. Например, знакомство с известным решением Совета Европы (1996 год) «Ключевые компетентности для Европы» обнаруживает, что компетенции представляют собой не что иное, как описание типа деловой личности европейца нашего времени, эпохи информационного общества. Она (личность), как выясняется, должна уметь многое, аккумулировать целый ряд компетенций, в том числе:

- Уметь жить в современном обществе демократии участия, развивать его институты;
- Уметь принимать культурные различия, жить с людьми других культур, языков и религий;
- Обладать широкими коммуникативными компетенциями, владеть более чем одним языком;
- Уметь строить свою жизнь и деятельность в современной информационной среде, осознавать и учитывать ее плюсы и минусы, владеть информационными и массмедийными технологиями;
- Обладать способностью учиться на протяжении всей жизни, видя (усматривая) в этом главную основу своего социального бытия и меру его успешности[3].

Из этого следует, что названные компетентности социального актора (работника, гражданина) являются по своей сущности социально-онтологическими. Они выступают решающим условием и механизмом бытия современного общества. Соответственно, компетентностный подход является не «внутренним делом образования», не психолого-педагогическим инструментом, а способом проецирования сущностных черт современного общества, его потребностей на сферу образования, образовательных отношений[4].

---

[1] *Никифорова Л.В.* Там же, С. 249-252. См. также: *Прахал К., Хамел Г.* Конкурируя за будущее: Competing for the Future. М., 2002; *Уиддет С., Халлифорд С.* Руководство по компетенциям. М. 2003.

[2] *Никифорова Л.В.* Там же, С. 255-256.

[3] *Ключевые* компетентности для Европы // Интернет-ресурс «letopisi.ru». URL: www.letopisi/index.php/.

[4] См. об этом: *Тхагапсоев Х.Г.* Компетентностное образование: к проблеме воплощения // Высшее образование в России. 2013. № 6. С. 71-73.

Однако именно таких и подобных им теоретико-методологических оснований был лишен общероссийский поворот в сторону компетентностного пересоздания образования в стране. Вот и путаются до сих пор исполнители реформы образования в наборах, структурах, иерархии компетенций (базовых, ключевых, общекультурных, универсальных, метапрофессиональных, профессиональных, специальных и т.д.) и почти спонтанно их тасуют и перекраивают из года в год.

Практически несостоятельным, ошибочным является также весьма распространенное в нашей педагогической науке утверждение о том, что компетентностный подход является новой парадигмой образования или новой парадигмой результата образования[1]. Т. Кун, автор идеи «научной парадигмы», оставил в своих трудах ряд ее определений, но понятие «парадигма» им всегда соотносилось лишь с целостностью «науки» (а не с отдельными ее аспектами) и трактовалось как модельная форма этой целостности[2]. Если это учитывать, тезис о «новой парадигме образования» лишен всякого смысла. Очевидно и то, что целостность такого сложного феномена как образование, может быть выражена лишь на основе смыслового и методологического потенциала таких категорий как «система», «деятельность», «информация». Что касается категории «компетентность», то она, как отмечалось, выражает и транслирует на образование тип личности и формы социальной субъектности, востребованные практикой в ближних горизонтах культурно-технологического и экономического развития общества. Иначе говоря, компетентностный подход являет собой инструмент оперативной корректировки ориентиров образования на ближнюю и среднесрочную перспективы, а значит не может претендовать на роль демиурга новой парадигмы образования[3].

И еще – компетентностный подход в культуре западных стран, как уже подчеркивалось, является частью и аспектом рыночной культуры, кокурентно-рыночной стратегии, ценимой высоко. Критерии и ценности профессионализма в рамках российской культуры – иные, и они не укладываются в рамки компетенций, как бы к этому не относиться.

Парадоксы воплощения компетентностного подхода в российском образовании

В отечественном образовании категории компетентность/компетенция начали использоваться с конца 1980-х годов при характеристике ряда методов обучения. Компетентностный подход стал обсуждаться в связи с накопившимся опытом обновления отечественной педагогической системы, необходимостью решать новые культурные задачи, возросшей ответственностью человека как субъекта, создателя социокультурных форм. Сначала этот подход был воспринят как нечто само собой разумеющееся. Однако первые опыты его воплощения вызвали у многих преподавателей вузов недоумение. Дело в том, что в русской культурной традиции на протяжении XIX-XX веков слово «компетенция» (от лат. competens – соответствие) обозначало познание, осведомленность, опыт в той или иной области, а также круг полномочий, предоставленных законом, уставом или другим актом организации или должностному лицу. Знания, опыт, законные полномочия, авторитетность входили в содержание понятий «компетенция/компетентность»[4].

В развернувшемся новом образовательном дискурсе знания, осведомленность часто как бы противопоставлялись компетенциям/компетентности, что с точки зрения русского языка не имеет смысла. Доходило до того, что «знаниевскую модель» образования предлагалось отбросить, заменив ее «компетентностной моделью». Несмотря на противоречия в понимании компетентностного подхода, он был в 2000 году внедрен как обязательный и закреплен законодательно «Программой модернизации российского образования до 2010 г.» (2001 г.), Федеральными государственными стандартами третьего поколения (2008 г.) и другими актами государственной политики. Более того, Россия обязалась представлять результаты профессионального образования по компетентностной модели в соответствии с требованиями Болонского процесса.

---

[1] *Зимняя И.А.* Ключевые компетенции – новая парадигма результатов образования // Интернет-журнал «Эйдос». 2006. № 5. URL: www.eidos.ru/journal/.

[2] *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. 312 с.

[3] См. *Тхагапсоев Х.Г.* Там же, С. 12.

[4] *Толковый* словарь русского языка / под ред. Д.Н. Ушакова. Т. 1. М., 1963. С. 1427.

Анализ предлагаемых в различных трудах типологий компетенций и обсуждение характера их воплощений в разных поколениях ФГОС позволяет сделать вывод, во-первых, о том, что они некритически заимствованы из западных разработок в сфере менеджмента, и эта либерально-рыночная проекция не имеет корреляций с глубиной и прочностью научных знаний. Во-вторых, они невероятно многочисленны (то 35, то 41, то 27 и т.п.). Например, от магистров по специальности «культурология» требовалась 21 компетенция, потом пришла директива об их сокращении. На каком основании – не объяснялось. В-третьих, они крайне противоречивы. А.В. Хуторской предлагает в качестве типов такие компетенции как ценностно-смысловые, учебно-познавательные, социально-трудовые, коммуникативные, компетенции личного самоусовершенствования. Несмотря на то, что все названные компетенции по своей природе и сути относятся к общим явлениям человеческой культуры, он добавляет еще один тип компетенций – некий «общекультурный»[1].

В-четвертых, целая серия типов компетенций носит условный характер – «профессиональные», «надпрофессиональные», «транспредметные», «метапрофессональные», «коммуникативные», «управленческие» и т.д. Конвенциональный характер этих и подобных им типов компетенций и отсутствие их связи с социальной онтологией (типом личности, формами специальности, видами деятельности) не позволяет выступать критериями ее типологизации. Бытующий ныне спектр типологий и компетенций и критерий их конструирования лишены единых оснований.

Следует также отметить, что в теории пока не нашло должного отражения то обстоятельство, что компетентность имеет деятельностную природу, а значит, принципиально ситуативна, проявляется как действие в конкретных ситуациях. В этом контексте возникает необходимость выявления и учета ситуационной структуры компетентностей[2].

Отмеченные изъяны теоретического обеспечения реформ в образовании, как и следовало ожидать, заявляют о себе в реальной практике реализации компетентностного подхода. Несколько примеров из компетенций, закрепленных в ФГОС ВПО. Так, общекультурные компетенции для естественно-научных и инженерных направлений подготовки, которые, казалось бы, должны иметь высокий уровень общности, совпадают лишь на 35%, даже в таком ограниченном наборе направлений как «физика», «химия», «биология», «строительство», «машиностроение», «управление качеством». При этом ФГОС ВПО по направлению подготовки «Химия» к набору общекультурных компетенций относит, как это ни странно, «способность ориентироваться в условиях производственной деятельности». В то же время ФГОС ВПО по направлению «Строительство» относит к набору профессиональных компетенций «способность самостоятельно приобретать новые знания с помощью современных информационных технологий», хотя здесь налицо общекультурная компетенция, которая должна сложиться и закрепиться еще на уровне школьного обучения.

Кроме того, ФГОС ВПО по направлению «Управление качеством» посчитал возможным и уместным отнести к числу общекультурных такую компетенцию, как «способность к профессиональной эксплуатации современного оборудования и приборов…». Не странно ли? Озадачивает и то, что «понимание путей развития и сохранения цивилизации», т.е. важнейшая компетенция общекультурного плана, относящаяся к любому направлению, заявлена только в ФГОС ВПО по направлению «Биология».

Такие примеры можно продолжать и продолжать. Любой, интересующийся этой проблемой человек даже при беглом осмотре может их обнаружить в значительном количестве. К этому следует добавить, что в ФГОС ВПО компетентности вразрез с их деятельностной сущностью, строятся не как требование «быть готовым действовать», а как полагание «способности к…». Таким образом оказывается, что не только теоретическое обеспечение, но практическое воплощение компетентностного подхода нельзя назвать вполне удовлетворительным.

Креативность как компетентность: невозможное возможно?

В системе европейского мотивационного и стратегического менеджмента творческая реализация личности не находит места, не заявлена в качестве цели. Менеджмент ориентирован на эффек-

[1] *Хуторской А.В.* Ключевые компетентности: технология конструирования // Народное образование. 2003. № 2. С. 58-64.
[2] См. подробнее: *Тхагапсоев Х.Г.* Там же, С. 73.

тивность работы корпорации, интересам которой служит активизация ее «человеческих ресурсов». А в российском образовании эта проблема представлена очень своеобразно.

Логика социально-организационного и культурного развития (знаний, ценностей, проектов, средств и технологий) сегодня такова, что запрос на креативность и креативную личность обретает особую значимость. У нас некоторые ФГОС директивно включают саму креативность в набор «вменяемых» компетенций. Даже от школьников требуется «готовность к творчеству», «научно-исследовательской деятельности», хотя, как известно, не каждый аспирант справляется с решением научных проблем и задач (в школах *подобия* научных работ выполняются, зачастую, учителями, а затем подаются на конкурсы). Кому нужны эти симулякры «творческой деятельности» детей?…

Хорошо известны труды А. Маслоу, который определяет креативность как фундаментальную характеристику человеческой природы, данную каждому от природы, но, увы, утрачиваемую большинством людей в ходе социализации[1]. *Креативность несовместима с компетентностью.* Она, скорее, – «дитя интуиции», спонтанности, образно-метафорического образа мира.

В этом контексте необходимо, по-видимому, задействовать метафоры и образы, их эвристический потенциал в процесс проектирования ФГОС. Для таких специальностей как математика, физика или химия, компетенции можно описывать, не прибегая к образам и метафорам. Однако ситуация не столь однозначна, когда речь идет об инженере. Выразима ли суть конструктора или изобретателя на основе описания неких компетентностей? Едва ли. Но, вероятно, обратившись к метафорическим образам инженера типа «Эдисон» или типа «Тесла» можно «внести креатив» в моделирование компетенций. Очевидно, что тип «Эдисон» предполагает инженера с установкой на постепенное совершенствование техники в пределах существующей парадигмы, в то время как тип «Тесла» задает инженера совсем иного склада, способного воплотить научные открытия (передний фронт науки) в новые парадигмы техники и технологии.

Проблематична ситуация с рациональной «калькуляцией» компетентностей и в отношении учителя. Здесь так же необходимы *целостные образы желаемых компетенций*. Ясно, что идентичность типа «Ментор» – не самая желанная, как и идентичность типа «Командир». А вот идентичность типа «Модератор», «Навигатор», «Старший друг», «Третейский судья», «Философ», «Эрудит», «Душа компании», «Блогер-предметник» и даже «Сорванец» (и их сочетание), вероятно, пригодятся школе, поскольку отвечают запросам креативного общества. Эти вопросы, как проблема совместимости креативности и компетентности, пока остаются за рамками отечественного дискурса теории образования.

К содержанию общекультурной компетенции

Как уже отмечалось, формирование компетентностного подхода в Европе является способом проецирования сущностных черт современного общества, его потребностей на сферу образования, а компетенции представляют собой описание типа деловой личности европейца нашего времени. В этом отношении особенно показательной является книга Джона Равена, посвященная проблемам компетентности в современном обществе, которая стала довольно популярной в наших образовательных кругах[2].

Сложность общества и масштабность задач, которые стоят перед современниками, а также *возрастание роли личности как профессионала и профессионала как личности* и как активного субъекта социокультурной жизни, по мнению Дж. Равена, чрезвычайно акцентировали проблему компетенции, причем как профессиональной, так и непрофессиональной. Он предпринял масштабные эмпирические исследования профессиональной деятельности людей разных специальностей и социальных уровней в Англии и выявил «британский недуг», то есть *неадекватные убеждения, ожидания, ценности и установки, весьма низкую заинтересованность людей в инно-*

[1] *Маслоу А.* Мотивация и личность: креативность. URL: http://mgt-edu.ru/books.php.

[2] См. об этом: *Мосолова Л.М.* О культурной компетентности современной личности // Центры культуры и регионы России: Европейский Север: материалы V Сев.-Зап. межрегион. теорет. науч. семинара, 25-27 янв. 2006 г. Мурманск; СПб., 2007. Вып. 5: Культурная компетентность современной личности. С. 48-51.

вациях, в эффективном управлении[1]. Он также показал, что за последние годы англичанами было утеряно больше знаний, чем за всю предыдущую историю[2].

Тенденции изменений, которые выявил Дж. Равен в Великобритании, вполне совместимы с тем, что произошло в последние десятилетия XX и начала XXI веков в нашей стране, поэтому его исследования имеют эвристическое значение для понимания проблем компетентности населения России. Подчеркнем, что формирование профессионала, по мысли ученого, – это не столько создание благоприятных внешних и внутренних условий, сколько *воспитание профессионала как личности*. Он предложил своим согражданам модель компетентности, специфика и оригинальность которой состоит в том, что *ценностно-мотивационной стороне личности придается определяющее, системообразующее значение*. Знания, умения и навыки актуализируются тогда, когда есть личностное приятие и осознание большого общественного значения целей. Именно это определяет появление подлинной ответственности, инициативы, честной работы, готовности к творчеству.

Дж. Равен установил, что *политические представления и установки*, а также *личные ценности играют ведущую роль среди доминант компетентностного поведения*. На протяжении всей его работы подчеркивается, что произошли глубокие изменения в природе общества и его организаций, и что «социальное, гражданское и политическое образование – центральная часть в обучении компетенциям», и «если мы не создадим более адекватных представлений об обществе, о механизмах его функционирования и нашей роли в нем, то мы по-прежнему будем вести себя неадекватно и некомпетентно»[3].

Присутствуют ли эти идеи в содержании нашей компетентностной политики, и прописаны ли они в соответствующих разделах ФГОС ВПО? С этой целью мы рассмотрим ФГОС ВПО 3+, который находится в преддверии принятия Минобрнаукой.

Приходится констатировать, что в этом стандарте положение дел с основным блоком и дисциплинами, формирующими личность профессионала, его гражданские, социальные, политические качества и ценностные ориентации, представляются удручающими. Это касается и названия блока, и перечня дисциплин, и количества компетенций, а также их формулировок. Создается впечатление, что этот раздел стандарта профессионалами был давно заброшен, и кто-то за них сделал исключительно формальную «отписку», не утруждая себя освоением методологии нового науковедения и достижений конкретных наук о человеке, обществе и культуре.

Начнем с названия блока. Это ОГСЭ – общий гуманитарный, социальный и экономический цикл дисциплин. Здесь видится стремление уйти от разобщенности так называемых гуманитарных дисциплин, перейти к междисциплинарной методологии и модульной организации обучения. Однако поиски в этом направлении являются все еще «туманными» и невнятными. Непонятно, почему экономика отделена от социальных наук, к какой области знания относится философия (гуманитарной, социальной или другой?), почему здесь присутствует физическая культура и др. Если коснуться вопросов перечня дисциплины в этом блоке, то оказывается, что теоретико-методологические основания для их выбора не выявлены. Почему из социальных наук присутствует только история, и нет политологии и социологии? Почему в этом общекультурном базовом блоке вообще отсутствует наука о таком фундаментальном явлении человеческого бытия как культура? Что касается вариативной части этого блока, то она строится слишком произвольно.

Трудности освоения междисциплинарной методологии познания и обучения обусловлены тем, что на протяжении нескольких веков в сознании ученых и преподавателей со школьных и студенческих лет внедрялся монопредметный тип аналитического мышления. Наше время потребовало многосторонне-целостного познания сложнейших объектов реальности и соответствующего обновления структуры образовательной системы.

В ответ на эти потребности появились концепции философско-онтологического и философско-культурологического характера в качестве теоретико-методологического основания постро-

[1] *Равен Дж.* Компетентность в современном обществе. Выявление, развитие и реализация. М.: Когито-Центр, 2002. С. 18-35.
[2] Там же, С. 159-186.
[3] Там же, С. 23.

ения *важнейшего мировоззренческого блока дисциплин* и его модульной организации в новых стандартах образования.

На базе современного научного представления о мироздании (картины мира), о формах бытия (в онтологии как учении о бытии) были выделены пять основных *образовательных областей, связанных с науками о природе, обществе, человеке, культуре и мировоззрением в целом*[1]. Это естествознание, обществознание, человекознание, культурознание, а также философия как особая наука, постигающая не отдельные формы бытия, а мир в целом. На этом основании может строиться междисциплинарное взаимодействие в общекультурном блоке и межпредметная интеграция в модулях этого блока (например, в модуле обществознания – социологии, истории, политологии, экономики, правоведения и др.)[2]. В соответствии с концепцией морфологии культуры в этом блоке может быть выделен коммуникативный модуль (информатика, все языки), а также модуль физической культуры (физическое развитие, поддержание здоровья, рекреация и т.п.)[3]. Модуль «естественно-научная картина мира» – мировоззренческий, и потому он должен быть включен в базовую часть общекультурного блока[4].

Компетенции, которые нас интересуют главным образом, представлены в общекультурном блоке (ОК) рассматриваемого ФГОС крайне узко, бегло, дилетантски. Например, в ФГОС ВПО по направлению 036000 «Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере» – их всего одиннадцать; из них четыре связаны с обретением информационно-коммуникативной грамотности, одна касается креативности (?) – способность находить творческие решения в социальной и профессиональной сфере. Вопросам, связанным с науками об обществе, человеке, культуре и философии, посвящены всего четыре компетенции. Приводим их полностью:

ОК-1: готовность уважать и беречь отношение к историческому наследию и культурным традициям, толерантности восприятия социальных и культурных различий;

ОК-2: способность понимать движущие силы и закономерности исторического процесса, роль насилия и ненасилия в истории, место человека в историческом процессе, политической организации общества;

ОК-3: способность понимать и анализировать мировоззренческие, социально и личностно значимые философские проблемы;

ОК-7: способность выстраивать и реализовывать линии интеллектуального, культурного, нравственного, физического и профессионального саморазвития и самосовершенствования[5].

Общие компетенции этого блока интерпретируются как «способность успешно действовать на основе практического опыта, умений и знаний при решении задач, общих для многих видов деятельности». (Это все равно, что говорить: шар круглый, потому что он круглый).

При всем том, что компоненты компетентности обладают свойством кумулятивности, в частности, могут замещать друг друга, нельзя их формулировать слишком общо, без привязки к интегративной системе каждого из модулей общекультурного блока. Иначе они будут соотносимыми со шкалой и практиками социализации и аккультурации вообще. Анализируя перечень и содержание компетенций общекультурного блока, приходится признать их упрощенными и неудовлетворительными в плане описания «личности эпохи» и искомого типа «личности современного россиянина».

В начале данной статьи отмечалась характерная для нашего времени тенденция подавления ценности научного знания, в особенности гуманитарного, обществоведческого, философского и сни-

---

[1] *Каган М.С.* Метаморфозы бытия и небытия. СПб: Изд-во «Логос», 2006. С. 118-120; *Философско-культурологические* основания и структура содержания современного гуманитарного образования: Учебное пособие. СПб: ООО «Книжный дом», 2008. 272 с.

[2] *Содержание* и структура современного гуманитарного образования: Научно- методологические материалы / Под. ред. Л.М. Мосоловой. СПб.: ООО «Книжный дом», 2008. – 120 с.

[3] *Флиер А.Я.* Культурология для культурологов. М.: Согласие, 2010. С. 170-175.

[4] *Тхагапсоев Х.Г.* Общий курс университетского естествознания: естественно-научная картина мира и место человека в ней // Вестник Герценовского университета. № 2 (52), март 2008 г. СПб., 2008.

[5] ФГОС ВПО по направлению 036000 «Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере (квалификация (степень) «бакалавр») URL: http://uop.ifmo.ru/file/stat/21/036000b.pdf.

жение интереса к теоретическим формам знания вообще. Как раз эта тенденция проявилась в государственных образовательных стандартах в отношении к фундаментальной проблеме компетентностей российского социального актора, которому предстоит дальше обустраивать культурно-цивилизационное пространство своего отечества. Повторим также, что те представления о реформе образования, которые были сформулированы на идейных рубежах 90-х годов, на либералистском этапе «вхождения» России в Европу, проросли в современной образовательной системе даже школьников. Поясним это, может быть, не на самом репрезентативном, но довольно ярком примере.

Этой весной во время студенческих практик РГПУ им. А.И. Герцена проводилось анкетирование учащихся десятых классов в одной из школ Петербурга. Старшеклассникам предлагалось ответить на ряд вопросов, среди которых было предложение закончить следующую фразу: «*я хочу вырасти, стать взрослой(ым), чтобы …*». Более 50% мальчиков дописали: «чтобы стать успешной личностью, купить машину, ездить за границу», а большинство девочек написали, что они «вообще не хотели бы быть взрослыми».

По-видимому, «гуманитарная интервенция» (выражение З. Бжезинского) отразилась в процессах модернизации образования в России. Нам навязывалась и навязывается модель общества потребления, построенная на «идеологии успешного потребителя». Соответственно и наша массовая кинопродукция пронизана такой же «тематизацией». Видимо и в этом направлении нам требуется «импортозамещение».

На самом деле характер современных конфликтов в мире показывает, что доминирование глобалистского либерализма вызывает отторжение (как и его ценности – культурные, идеологические, образовательные). Явно зреет запрос на более справедливый мировой порядок, в котором ни у одной страны нет привилегии на «творение современности» по своему усмотрению и стандарту, а есть возможность к творческому самообновлению[1]. Это значит, что мы должны не модернизировать общество, культуру и образование по «эталонным образцам Запада», а искать и находить собственные формы современного культурно-цивилизационного творчества.

Это касается и компетентностного подхода в образовании. Для того чтобы определиться с методологией и идеологией компетентностей, нужна фундаментальная научная база. И она есть в современной России. Это, например, труды В.С. Степина, посвященные проблемам цивилизации и культуры, универсалиям культуры и проблемам новой модернизации[2].

Это также исследования теоретико-методологического характера, которые содержатся в трудах М.С. Кагана, В.М. Межуева, Ю.Н. Соломина, И.В. Кондакова, А.Я. Флиера, В.М. Розина, Н.А. Хренова, И.М. Быховской и многих других авторов. В нашей стране активно и плодотворно развивается культурология, ставшая одним из высоких интеллектуальных достижений современного научного познания[3]. Однако она проигнорирована составителями общекультурного блока ФГОС ВПО.

В заключении отметим, что образование на основе компетенций, бесспорно, являет собой инновационное направление и один из ключевых аспектов формирующейся с 70-90-х годов XX века (в общем контексте мировой социокультурной трансформации) новой образовательной парадигмы, которая может быть идентифицирована как «проективно-личностная».

В этом отношении Россия едва ли может позволить себе отставание, а значит, система ФГОС ВПО должна быть откорректирована. Откорректирована так, чтобы за каждой компетентностью стояло должное обоснование, а ансамбль компетентностей являл бы российскую культурную модель успешной личности делового и профессионального человека нашего времени.

---

[1] *Мосолова Л.М.* Модернизация и инновации как концепты динамики культуры и ее образовательной сферы // Философско-культурологические основания и структура содержания современного гуманитарного образования. СПб.: ООО «Книжный дом», 2008.

[2] *Степин В.С.* Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011. 408 с. (Классика гуманитарной мысли. Вып. 3).

[3] См. об этом: *Кондаков И.В.* Современное состояние наук о культуре в России: достижения, проблемы и перспетивы // Альманах Научно-образовательного культурологического общества России «Мир культуры и культурология». Вып. IV. СПб.: НОКО, 2015. – С. 10-19.

С.Д. Бакулина

РЕГИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В современной системе высшего профессионального образования наряду с особым статусом культурологи, как фундаментальной основы социально-гуманитарного знания, утвердилось особое положение прикладного направления, которое, рассматриваясь в качестве составляющей научного знания о феноменах культуры, ориентировано на построение стратегических моделей по разрешению локальных ситуаций с учетом особенностей реального социокультурного пространства. При этом к основным блокам реализации прикладных культурологических исследований можно отнести организационно-управленческую, жизнеобеспечивающую, коммуникативную, досугово-рекреативные виды деятельности, социализирующие и креативные практики[1], где активным каналом трансляция культурных ценностей выступает образование и просвещение.

Региональная культурология – актуальное направление, способствующее формированию осмысленного подхода к культурному своеобразию региона и его историко-культурной составляющей как ценностному основанию, определяя вектор профессиональной деятельности выпускников вуза. Уникальность системы высшего профессионального образования заключается в изучении и поиске универсальных технологий и способов переработки новых знаний, востребованных в будущем практически ориентированными специалистами, так как решение актуальных задач имеет не только специфику производственных отношений, но и особенность региональной коммуникации. В рамках региональной культурологии *ориентация на территориальную самобытность – основополагающий аспект при разработке культурологических практикумов*, направленных на формирование региональной идентичности, на развитие осознанного восприятия себя частью происходящих социокультурных процессов.

Знакомство с историко-культурным наследием включает студента в культуру диалога, отражающего специфику региональных трансформаций. Изначально это роль слушателя, наблюдателя, в дальнейшем – участника профессиональных, общественных, научных форумов. Результат культурологического образования напрямую связан с развитием интереса к поиску собственной значимости в происходящих процессах, с определением своей роли в них, с формированием «внекризисных» парадигм личностного жизнеустройства. Следствием недостаточного внимания к вопросу формирования региональной идентичности, к способам реализации молодых специалистов в преобразовании данной культурной среды становится тенденция к оттоку молодых специалистов. Если в большинстве российских регионов происходит выезд в центральные мегаполисы, то в целом по стране каждый пятый россиянин подумывает о том, чтобы уехать за рубеж навсегда. Наибольший показатель – около 40% – среди молодых людей, получающих высшее образование, которых, в первую очередь, заставляет задуматься об эмиграции нестабильная экономическая ситуация как в государстве в целом, так и в отдельных регионах, в частности. Одним из препятствий, мешающих профессиональной самореализации молодых людей, становится отсутствие видимых перспектив для участия выпускников вузов в развитии территории, о чем говорят учащиеся и студенты (46%), рабочие (45%), предприниматели (38%), служащие (33%). В целом – это россияне в возрасте 25-40 лет (37%), со средним образованием (43%), невысоким потребительским статусом

[1] *Быховская И.М.* Специфика и познавательные возможности прикладной культурологии // Основы культурологии / Отв. ред. И.М. Быховская. М.: Едиториал УРСС, 2005. 496 с. С. 48-54.

(50%); 37% из числа опрошенных – это жители провинциальных городов с населением более 500 тысяч человек[1]. Возможно, проблема малой обеспеченности территории квалифицированными молодыми кадрами возникает потому, что не сформированное в процессе семейного воспитания и гуманитарного образования чувство сопричастности создает конформистские настроения, которые не способны вызвать потребность в преобразовании локальной культурной среды.

Особое место культурологических практикумов в системе высшего образования заключается в возможности *преломления* фундаментальных культурологических положений, связанных с философией культуры, социальной и исторической культурологией, в практикоориентированную деятельность для выявления места и роли происходящих трансформаций, их влияния на качество жизни и приложения этих знаний к будущей профессиональной деятельности. Если объектом *фундаментально-теоретической культурологии* является собственно культура, а целью – расширение, углубление знаний об культурных феноменах, то основная задача *прикладного культурологического исследования* – научно-стратегическое обеспечение разрешения реальных социокультурных проблем, основанное на эффективном использовании имеющегося теоретического знания о культурных факторах, механизмах, закономерностях. В частности, такой подход позволяет осознать практическую значимость представлений о культурном наследии и ценностях места. Центральное положение понятия «культурная среда», применяемое в разработке современных федеральных и региональных стратегий, обращает внимание исполнителей на необходимость ее укрепления и развития, чему способны содействовать образовательные технологии, направленные на построения межкультурного диалога. Таким образом, становление общекультурных компетентностей будущего специалиста происходит благодаря осознанному восприятию особенностей ближайшей к нему культурной среды, возможностью осмыслить происходящее в результате погружения в историко-культурный контекст развития ценностных оснований места.

В частности, Концепция федеральной целевой программы «Культура России на 2012-2018 гг.» делает акцент на таких приоритетных задачах по укреплению и поддержанию культурной среды государства, как «развитие *творческого потенциала нации*», «*сохранение культурных ценностей и традиций народов* Российской Федерации»; «*воспитание подрастающего поколения* в духе правовой демократии, гражданственности и патриотизма, *приобщение к мировой и отечественной культуре, обеспечение свободы творчества*»[2].

Исходя из представленного, отметим следующее:

во-первых, культурная среда – это результат всей совокупности культурной деятельности общества – прошлой и настоящей (включая инфраструктуру организаций культуры, произведения искусства);

во-вторых, она является институтом приобщения граждан к нравственным ценностям, хранимым ею;

в-третьих, это область творческой реализации духовного потенциала людей.

Именно культурологическое образование, сочетающее фундаментальную теоретическую базу с развитием современных культурных практик способно сформировать ориентиры, направленные на поддержание, трансляцию ценностей места.

Применительно к реализации федеральных государственных образовательных стандартов (ФГОС) стратегия не только определяет вектор для формирования задач среднего (полного) общего и высшего образования, направленного на культурное развитие обучающихся[3], но и является фундаментальным положением для разработки национально-регионального компонента в рамках культурологического образования.

Согласно ФГОСу, необходимость *развития российской гражданской идентичности*, *сохранение и развитие культурного разнообразия* и языкового наследия, овладение *духовными ценностями и*

---

[1] *Мечты* об эмиграции // Аналитический центр Ю. Левады. Экспресс-выпуск за 06.06.2013. – URL: http://www.levada.ru/06-06-2013/mechty-ob-emigratsii (дата обращения: 07.06.2013).

[2] *Федеральная* целевая программа «Культура России (2012-2018 годы)». – URL: http://fcpkultura.ru/new.php?id=9 (дата обращения: 30.03.2013).

[3] *Федеральный* государственный образовательный стандарт среднего (полного) общего образования. – URL: http://standart.edu.ru/catalog.aspx?catalogid=4100 (дата обращения: 29.03.2013).

культурой многонационального народа России, формирование знаний о *месте и роли России как неотъемлемой части мира в контексте мирового развития* – приоритетные направления, в рамках которых разрешение вопросов возможно через принципиальное включение регионального компонента в структуру общеобразовательных программ. В частности, разработка учебных курсов с акцентом на специфику региона позволит последовательно формировать социокультурные компетенции обучающихся и выстраивать потребность в обогащении знаний региональным историко-культурным наполнением, именно к такому механизму обращены образовательные программы регионов Сибири, ориентирующие учащихся с младшего школьного возраста на исследование природного, культурного ландшафта местопроживания. Примером тому может служить книжная серия «Краеведение для детей», включающая издание о природе Кузбасса и содержащая серию сказок, написанных учеными-биологами, цель которых – в форме упрощенной детской энциклопедии дать представление о растительном и животном мире, о ландшафтах Кузбасса[1]; другая серия «Легенды горы Зеленой», собранная на основе легенд и преданий шорского народа и составленная научными сотрудниками Кемеровского областного краеведческого музея, ориентирована на знакомство с традиционным эпосом национальной культуры шорцев[2]. Следствием такого знакомства детей младшего школьного возраста с региональными природно-культурными особенностями становится тенденция к сокращению оттока молодых специалистов и бережное отношение к территории в целом.

Отметим, что специфика современного образовательного процесса, как в общеобразовательной, так и в высшей школе, определяется *способностью развиваться параллельно с уровнем реальных потребностей общества*. Возможности высшей школы расширяются за счет содействия к вовлечению студента в реальную ситуацию посредством становления его *профессиональных компетенций*, характеризующих уровень личностного развития будущего специалиста и степень его готовности к взаимодействию в поликультурном пространстве. Этому способствует механизм приращения фундаментальных знаний к прикладному изучению посредством актуализации «региональных» имен, способных обусловливать аксиологическое наполнение места (см. ***схему***). Таким образом, культурологическое образование является механизмом трансляции культурного опыта, формирующего на всех этапах образовательного процесса личность, ориентированную на общечеловеческие ценности; пространство знаний, культуры отношений и среды обитания.

В образовательном процессе культурологические практикумы могут быть представлены блоком специальных дисциплин, имеющих национально-региональное значение (например, «Краеведение», «Регионоведение», «Этнография и ментальная география»), факультативов и курсов по выбору (например, «Основы организации выставочной деятельности», «Культура современного города», «История музыки», «Основы межкультурной коммуникации: региональный аспект», «Толерантность: от истории понятия к современным социокультурным смыслам»).

Так, например, факультатив «Межкультурная коммуникация: региональный аспект» выступает культурологическим практикумом, направленным на развитие культурной восприимчивости, способности к объективной интерпретации различных видов коммуникативного поведения. В рамках дисциплины знакомство с особенностями работы национально-культурных объединений дает возможность увидеть развитие отношений между территориально закрепившимися этносами; одним из механизмов реализации учебных программ, связанных с этнокультурным образованием, является включенность студентов в формирование проектов, направленных на межэтническое сотрудничество. Таким образом, целью этнокультурного культурологического практикума становится знакомство с историей народов, изучение культурно-бытовых особенностей региональных этнокультурных групп, отражение их взаимодействия в культуре народов мира. Подобный подход позволяет увидеть, что основанием для межкультурных конфликтов нередко является массовое социальное невежество, незнание не только истории и культуры своих соседей, но и собственных традиций.

---

[1] *Куприянов А.Н.* Природа Кузбасса, или приключения зеленого кузнечика Кузи / А.Н. Куприянов, Ю.А. Манаков. Кемерово: ФГУИПП «Кузбасс», 2004. 72 с.

[2] *Легенды* горы Зеленой: Устное народное творчество шорского народа / сост. Г.П. Калишева. Кемерово: «СКИФ», «Кузбасс», 2004. 64 с.



Взаимодействие фундаментально-теоретического и прикладного уровней в рамках преподавания дисциплин культурологического цикла

Актуальность курса «Культура Сибири» определяется сложнейшими проблемами, перед которыми оказалось как современное международное сообщество в целом, так и российская государственность и культура. В условиях глобализации и международного экстремизма, с одной стороны, злободневна проблема сохранения межкультурных взаимоотношений, с другой стороны – необходимо сохранять уникальность национальной культуры. Практическая значимость культурологического практикума обусловлена введением в школах Западной Сибири дисциплин региональной направленности, в рамках которых происходит знакомство студентов высших и среднеспециальных учебных заведений (часто иногородних) с социокультурной средой места обучения. Отсюда важно подготовить таких специалистов, которые 1) содействуют развитию и поддержанию региональной самобытности, сформированной общностью ценностей и многообразием культур, 2) готовы к разработке и внедрению системы мер, способствующих сохранению и развитию культурного наследия, религий, языков и традиций.

Итак, определение возможных способов осуществления межкультурного сотрудничества внутри образовательного пространства, принятие представлений о равнозначности социокультурных локальных образований как аксиологически значимых для территории – существенное основание, являющееся отправной точкой для формирования профессиональной компетентности будущего специалиста. Одним из направлений современной культурной политики является модернизация полиэтнического пространства в мультикультурную целостность. Именно этот аспект является основанием для понимания важности образовательной и просветительской работы по культурологизации общественного сознания. Стоит помнить, что культурная грамотность, образованность, креативность выступают стержневыми компонентами в представлении потенциальных работодателей о высокой или низкой степени квалифицированности молодых специалистов. Отсюда понимание важности овладения основами краеведческого, регионоведческого знания создает основание для развития человека, сопричастного к происходящим событиям и заинтересованного в качественном преобразовании территории на основе ценностных приоритетов места.

И.В. Добряк

АКТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ПРЕПОДАВАНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ В ТЕХНИЧЕСКОМ ВУЗЕ

События последних лет, к сожалению, четко обозначили проблему обесценивания гуманитарного знания в России. Формирование новых социально-экономических основ общества инициировало изменение и духовной культуры, что не могло не сказаться на всей системе воспитания и образования в стране. Особенно остро проблемы, связанные с потерей гуманитарной составляющей образования, проявились в технических высших учебных заведениях.

В соответствии с Болонским соглашением вся система высшей школы была переориентирована на подготовку профессиональных кадров по направлениям бакалавриата и магистратуры. Это привело к необходимости пересмотра соотношения дисциплин гуманитарного профиля и дисциплин, ориентированных на получения специализированных профессиональных знаний в пользу последних. С этого момента началось резкое сокращение всех гуманитарных дисциплин в учебных планах вузов.

В частности, в Санкт-Петербургском государственном морском техническом университете культурология была сокращена втрое. В 2011-2012 учебном году объем культурологии в учебной нагрузке по всем направлениям подготовки в СПб ГМТУ предполагал изучение предмета в течении 3-х семестров в объеме 144 часов, в 2013-2014 учебном году культурология изучается один семестр, а общий объем варьируется между 36 и 72 часами. Это привело к необходимости формирования новых учебных программ по дисциплине, при этом количество дидактических единиц не уменьшилось, а в государственном образовательном стандарте появились общекультурные компетенции. Более того, система контроля знаний студентов по культурологии в режиме интернет-тестирования стала активно использоваться в вузе. Основной массив тестов связан с разделом теории культуры, историко-культурное направление при этом составляет одну треть от общего числа всех тестовых вопросов. Возникает естественный вопрос о том, как за 36 часов курса, из которых 18 часов (один раз в две недели) отводится на лекционную форму проведения занятий, и 18 часов – на семинарскую, обучить студента культурологии и подготовить к сдаче интернет-тестирования.

В государственном образовательном стандарте III поколения подготовки профессиональных кадров в области кораблестроения и океанотехники культурология была исключена из федерального компонента и оказалась в лучшем случае в категории дисциплин по выбору, в худшем в категории факультативов. Выпускающим кафедрам было дано право самим решать вопросы формирования учебных планов по своим направлениям. На фоне постоянного сокращения ППС вуза проблема почасовой нагрузки на каждого преподавателя стала приоритетной и отодвинула на второй план вопросы качества высшего образования. Борьба за часы на кафедрах привела к необъективности оценки компонентов учебных планов и отнесла весь гуманитарный цикл дисциплин в разряд несущественных и необязательных. Погоня за практикоориентированностью в образовании привела к целевой установке, связанной с подготовкой за короткий срок обучения специалиста в определенной профессиональной деятельности, основанной на приобретении навыков и умений исключительно тех, которые можно

продать на рынке труда. В этих условиях функции гуманитарного знания, связанные с формированием личности человека, его нравственных ценностей и мировоззренческой позиции не могут быть реализованы, т.к. воспитательная деятельность – это процесс, рассчитанный на пролонгированный результат. Кафедры культурологии, особенно в непрофильных вузах, вынуждены вести борьбу за выживание, переориентировать свою педагогическую деятельность в соответствии с требованиями вуза в сторону формирования практикоориентированных навыков у студентов в жестких условиях дефицита учебного времени. Факультативные дисциплины, такие как «Деловой этикет», «Культура деловой презентации», «Культура делового общения» занимают в рейтинге выпускающих кафедр более высокое положение, чем фундаментальное культурологическое знание. Все это обедняет выпускника высшего учебного заведения, дискредитирует саму идею высшей школы.

На общем фоне представлений о гуманитарном образовании, как лишнем и не имеющим ценности проблемным вопросом, стало повышение квалификации преподавателей гуманитарных кафедр. Выпадение из научного сообщества профессорско-преподавательского состава культурологических кафедр в непрофильных вузах влечет за собой прецедент преподавания, оторванного от научной реальности, преподавания, построенного на авторском индивидуальном восприятии явлений культуры. Механизм организации повышения квалификации предусматривает финансирование этого процесса и право принятия окончательного решения на уровне руководства вуза. Экономически обосновано решение проблемы повышения квалификации преподавателей силами самого вуза. Однако специфика повышения квалификации для преподавателей гуманитарного направления предполагает невозможность использования внутреннего кадрового ресурса технического вуза и требует прохождения повышения квалификации в научных центрах, являющихся передовыми в области гуманитарного знания. В этом прямом столкновении экономические доводы оказываются сильнее, и проблема качества преподавания культурологии, в частности, остается нерешенной.

Подводя итог вышесказанному, следует признать, что область решения проблем культурологического образования и культурологии в системе образования России находится в сфере консолидации вокруг профессионального культурологического сообщества, деятельность которого должна быть направлена на выработку единых стандартов в области гуманитарного образования в целом под эгидой сформированной государственной политики в области культуры Российской Федерации. В кризисные времена развития общества культура уходит первой, а возвращается последней. Причем ее возвращение стоит колоссальных усилий. Сохранить культуру страны, закрепить преемственность культурных ценностей от поколения к поколению без образования невозможно. Гуманитарное образование России нуждается в поддержке на институциональном уровне. Только объединение усилий сможет создать основу сохранения приоритетности культуры в российской системе образования.

И.И. Ирхен, В.А. Ремизов

ТРЕНДЫ РЕГИОНАЛЬНЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА СОВРЕМЕННОЙ МНОГОНАЦИОНАЛЬНОЙ РОССИИ

Современная реальность, с ее стремительными преобразованиями окружающей среды, социальных институтов, человеческого бытия инициирует появление новых глобальных вызовов, охватывающих все кластеры системы: «человек – природа – общество» (Kolodko, 2010; Wolf, 2004). Согласно точке зрения экспертов, наибольшей силой обладают вызовы, которые исходят из гуманитарного вектора человеческой цивилизации и затрагивают ее ядро (Колин, 2014; Ремизов, 2004). Речь идет о кризисе духовной культуры во всем его противоречивом единстве и взаимосвязи с другими сферами общественной жизни. Его основными проявлениями, например в России, можно считать: поиск новых интеллектуальных ориентиров; изменение характера общепризнанных ценностей; рост немотивированной агрессии; деформацию культурно-исторической памяти; культурную атомизацию российского общества и др. (Астафьева и др., 2005; Zapesotsky, 2013; Основы государственной культурной политики, 2014).

В связи с этим все более очевидной становится идея устойчивости развития, которая, определяя будущее культуры, науки, образования, религии одновременно порождает так называемую «креативную экономику», пронизанную культурно ориентированным началом (Bourdieu, 1990; Landry, 2000; Eagleton, 2000; Абдулатипов, 2012).

Следует заметить, что культура и образование исторически не существовали автономно (Ирхен, 2011). Обострение метаморфоз в одной области неизбежно проецировалось на другую. «Зеркальность» сопутствовала успешному преодолению «кризисов», переходу к стабильности, устойчивости развития. Подобная взаимозависимость предопределена самой сущностью этих явлений, их воздействием на духовно-нравственный прогресс. Неслучайно в культурологическом дискурсе усиливается интерес к образованию, которое все чаще сопрягается с фундаментом «умной экономики» и приоритетом развития страны (Колин, 2014), с фактором ее национальной безопасности (Ремизов, 2004; Костин, Костина, 2013), с духовным ресурсом цивилизации (Ikonnikova, 2000) и созданием пространства идеальных смыслов (Абдулатипов, 2012). К тому же происходящая в России «вторичная модернизация», определяемая через инновации в знаниях и их трансляцию, качество жизни, качество экономики (Лапин, 2012, с. 5), фактически постулирует необходимость рассмотрения образования, в т.ч. в области культуры и искусства, как феномена современного общенационального процесса и механизма постоянного самообновления культуры (Ирхен, 2011, с. 103).

Поэтому при проектировании образовательных моделей необходимо учитывать конгруэнтность образования общественному развитию государства и той культурной эпохе, в рамках которой оно возникло и функционирует. Этот тезис актуализируется и разнообразием российских территорий, спецификацией их существенных черт и атрибуций. Регионы как «социокультурная целостность» (Аванесова, Астафьева, 2004), как естественное историческое явление имеют целый комплекс экономических, геоприродных, этнокультурных составляющих, способных создать и реализовать собственные приоритеты развития. Сказанное позволяет говорить о самоценности региональных социокультурных процессов вне их баланса с государственной системой, а также о неизбежной пульсации общих векторов. Самоориентированность, самоценность

данным процессам придает и то, что они в значительной мере фиксируются на индивидуальном уровне, становясь качественными характеристиками гностных культурных маркеров: образованность, воспитанность, социализированность – икультурированность, включенность в общественно-созидательную деятельность, нравственно-регулирующая рефлексия и духовность (Remizov & Irkhen, 2014). Личность при этом как бы автономизируется, этнофизируется и становится субъект-субъектным фактором.

Однако влияние объективных и субъективных факторов на функционирование образовательной системы в каждом конкретном регионе разнится. С одной стороны, проявляется специфика жизнедеятельности людей на данной территории, с другой – их ценностное отношение к социальному институту образования. В качестве объективных выступают факторы, задаваемые государством: социально-экономические, политико-региональные, этнические, духовные. Субъективные факторы являют продукт опосредования образовательных норм и процессов региональным жизненным опытом, индивидуальными особенностями обучающихся, их культурным ресурсом.

Для изучения образовательных процессов сквозь призму спецификаций человека проведено прикладное социологическое исследование в восьми субъектах Федерации (г. Москва, Белгородская, Брянская, Костромская, Смоленская, Тамбовская и Челябинская области, Пермский край). Репрезентативность информации обеспечивалась гнездовой выборкой – 937 студентов из 12 образовательных организаций, обучающихся по направлениям и специальностям подготовки Федеральных государственных образовательных стандартов группы «Искусство и культура». Материалы обрабатывались с использованием методов группировки данных, факторного анализа для выявления причинно-следственных связей развития образования в сфере культуры и искусства в конкретных социокультурных реалиях и для совершенствования подготовки кадров. Анализ данных исследования позволил также построить общую интегративную картину факторов и трендов региональных процессов образования сферы культуры и искусства в многонациональной России.

Проведенный анализ позволяет обозначить следующие значимые тренды регионального образования в сфере культуры и искусства, не связанные с его сущностью, но возникшие под воздействием глобализационных реалий: субъективная гедонизация образования; карьерно-должностная жизненная стратегия с вытеснением духовной составляющей на второй план из профессионального бытия; доминирование этнического фактора как основы взаимоотношений в полиэтнических регионах; ярко выраженные кризисные явления в период освоения профессии; невысокая степень принятия профессии как формы самореализации личности; утрата смыслов профессиональной жизнедеятельности и др.

Ключевым индикатором российских регионов стал вопрос ранжирования, в порядке убывания значимости предложенных факторов, оказывающих влияние на становление личности специалиста культуры. Выделены группы студентов, интересующихся культурой региона, не интересующихся и затруднившихся ответить на вопрос. При этом мы опирались на специфику культурного интереса, когда «ведомый им человек уже не в состоянии спрятаться за те предметы, которые составили бы счастье тому, у которого такие интересы выражены слабо» (Китов, 2001, с. 81). Особый интерес при этом вызвали данные, полученные в городе Смоленске и Смоленской области. Это территории России, наиболее близко расположенные к границам стран европейского сообщества, с одной стороны. С другой стороны, это центры относительной этнической однородности. С третьей стороны – это территория «малых» российских городов с выраженными рудиментами патриархального уклада жизни, быта, поведения, ценностных ориентаций.

Для не интересующихся культурой смолян определяющими стали социально-экономические факторы, как регионообразующие, хотя и равнозначные с политико-региональными, вскрывающими состояние региональной экономики. Эти данные стыкуются с материалами исследования Института философии РАН (Лапин, 2012, с.19). Отмечаемая невысокая производительность

труда в сфере услуг, его заниженная оплата обусловливают переход региона к информационному обществу («вторичная модернизация») в диапазоне ниже среднероссийского тренда. Разбалансированность социальных функций данного субъекта Федерации сказывается и на индексе социального самочувствия населения. Отсюда вполне объясним разрыв между возрастающими потребностями жителей и невысокими возможностями для развития «человеческого потенциала». Ситуация усугубляется тем, что фактор стимулирования профессионального роста подвергается влиянию западной ментальности, построенной во многом на прагматизме. Студенты увязывают профессиональный рост с заимствованной извне карьерно-должностной стратегией, хотя система стимулирования профессионального роста призвана побуждать к дальнейшему личному самодвижению. Важная роль при этом принадлежит и этническим детерминантам.

Приравнивание фактора стимулирования профессионального роста к этническому фактору вполне согласуется с традициями, образом и стилем жизни русского человека. На Смоленщине проживают представители около 100 этносов (с преобладанием русских), но зарегистрированы лишь 26 национально-культурных автономий. В этой связи необходимо учитывать единство универсальных человеческих ценностей с творческим развитием личности. Стремясь к профессиональной самореализации, специалист культуры обогащает не только собственную духовность, но и нацеливает других людей на духовное общение с подлинными шедеврами культуры.

Характерно, что в регионах с самыми низкими показателями «вторичной модернизации» по Центральному федеральному округу (Брянская и Костромская области) (Лапин, 2012, с. 17) первые рейтинговые позиции в восприятии студентов практически одинаковы: этнические факторы, кризис профессионального становления, политико-региональные факторы. Здесь находит подтверждение тезис социологов о том, что этнонациональный фактор может заслонить социальные, экономические, духовные проблемы, которые «будут проявлять себя в национальной окраске, в “этнической упаковке”» (Тощенко, 2002, с. 101). В центральных регионах русские составляют до 96%, однако этносы образуют «особые формы внутренней дифференциации человеческого вида» (Гумилев, 1994, с. 29-31), формируя свои культурные локусы. Это побуждает образование в сфере культуры и искусства сосредоточиться на этнокультурной направленности.

Значимость этнических факторов ярко выражена в уральских регионах (первое рейтинговое место), где сложился горнозаводский тип культуры со своим мировосприятием, этикой поведения, формами духовно-практической жизнедеятельности. Сквозь эти факторы студенты видят свою принадлежность к малой и большой родине, основу взаимопонимания всех проживающих на данной территории. При внутренней неоднородности населения, например в Пермском крае (более 120 этносов), регион остается образцом высокого уровня конфессиональной толерантности, низкого уровня напряжения и конфликтов на религиозной почве. Во многом это обусловлено использованием в официальных сферах общения, наряду с русским, коми-пермяцкого языка, а также функционированием образовательных учреждений с обучением на татарском языке, при сохранении русской культуры как основы духовной общности всех народов.

Первостепенная значимость политико-региональных факторов у группы, не интересующихся коренной культурой москвичей, вызвана их подсознательной «втянутостью» в глобализационный процесс. По данным зарубежных исследований, Москва – единственный российский город, признанный глобальным городом мира сугубо по своему высокому культурному уровню (Research Kearney, 2014). Между тем, как отмечает видный российский философ и социолог Н.И. Лапин, столичный мегаполис, образуя «двойное ядро» в динамике «вторичной модернизации», за последние десять лет достиг в мировом ранге уровня Швеции (Лапин, 2012, с. 14). В орбите этого же роста находится и Московская область, которая поднялась из срединно-российского до высокого мирового уровня. Это порождает в столичном регионе явление «культурного маргинализма», когда частью молодежи и средней возрастной категорией населения культурная картина бытия усваивается только на уровне явления, а не содержания. Здесь выдвигается на первый план фактор моды, гедонизма, массовидности. Представители этих слоев ограничивают-

ся поверхностным знанием явлений культуры и искусства, происходящих в мире. Вместе с тем они утрачивают знание почвеннической культуры, заключенной в мифах, песнях, пословицах, укладе жизни; в поэтических и литературных образах. Они образуют слои возможного и очевидного маргинализма. Пребывание в состоянии потенциального маргинализма образует «ножницы» между художественными предпочтениями и внутренней духовно-культурной практикой. Этот разрыв можно скорректировать через образовательную систему с ее ориентацией на социально-духовную составляющую.

Расположение мотивов и смыслов профессиональной деятельности на самые последние места сразу в шести регионах (Брянской, Белгородской, Костромской, Челябинской, Смоленской областях и Москве) фактически раскрывает ценностное отношение к профессии. Очевидно, что если профессиональная самореализация ценна и доступна по своему смыслу для человека, то его устремления будут направлены на успешную, напряженную учебу. Однако в данном случае наблюдается обратное: группа не интересующихся культурой не видит смыслонаполненности и в будущей профессии.

В группе интересующихся культурой студентов первое место во всех регионах занимает кризис в период освоения профессии, т.е. некий перепад в оценке профессионального выбора, вызванный резкими изменениями вектора профессионального развития личности. Он инициируется неудовлетворенностью профессиональной подготовкой, разочарованием в получаемой профессии, недовольством отдельными учебными предметами, сомнениями в правильности сделанного выбора, перестройкой ведущей деятельности. «Подстегиваясь» глобализацией и рынком образовательных услуг, императивность образовательной традиции сменяется «потребительскими предпочтениями». Преобладающая в образовательных организациях заостренность на профессиональных действиях вне их социального, духовного контекста формирует своеобразный «двойной эксцентрик». Само внутреннее состояние личности складывается с профессиональным наполнением, но образовательная система демонстрирует «момент провала». Его сглаживанию способствует инкультурация (Herskovitz, 1970) как основа для дальнейшей выработки мировоззрения, политических, социальных, религиозных и художественных предпочтений. Кризисные проявления минимизируются и путем вовлечения студентов в культуротворческую деятельность. Иначе возникает неудовлетворенность профессией, что доказывает отнесение мотивов и смыслов профессиональной деятельности группой интересующихся студентов пяти регионов страны (Белгородская, Смоленская, Тамбовская области, Пермский край, г. Москва) на предпоследнее место. В ряде регионов (Брянской и Костромской областях, Пермском крае) аналогичная тенденция ощутима в отношении социально-профессиональной активности специалиста в условиях рынка.

Анализ изначальной удовлетворенности или неудовлетворенности профессией у студентов обнаруживает некую нестыковку, специфический бифуркационный момент в группе интересующихся респондентов. Так, только 55,1% интересующихся культурой пермяков удовлетворены своим профессиональным становлением, остальные – 44,9% – ответили «нет» или «не знаю». Это самый высокий показатель среди обследуемых регионов. В Москве таковых втрое меньше – 13,3%. Отмечаемые студентами невысокое качество образования; формальность общения между педагогом и студентами; малая доля практического опыта; не связанная с профессией многопредметность; отсутствие профессионального движения вперед, в конечном итоге, выливаются в отток молодежи из отрасли культуры.

Отнесение духовных факторов на последнее место интересующимися москвичами и смолянами воспроизводит влияние глобализации – духовность осмысливается в виде первенства идеализированных и материальных благ. Заметно расширяется зона влияния столичной агломерации на Смоленщине.

Группа затруднившихся высказаться о своем интересе к культуре региона обнаруживает первостепенность фактора жизненно важных событий (Тамбовский регион), смещающего последу-

ющие позиции семантического поля: кризис профессионального становления, этнические факторы, политико-региональные факторы. У «затрудняющихся» брянцев, тамбовцев и москвичей духовные факторы оказываются на предпоследнем месте, у костромичей – на самом последнем. Отсюда следует вывод о том, что образование в сфере культуры и искусства, в соответствии со своей культурологической сущностью, призвано воспитать «духовный инстинкт», сформировать утраченные жизненные смыслы, ибо «цельность личности определяется мерой генерализации и устойчивости духовности вокруг определенной системы культурных ценностей, норм, ориентиров» (Remizov & Irkhen, 2014, p. 142).

Материалы исследования и данные литературы свидетельствуют, что образование в сфере культуры и искусства подвергается сегментным изменениям в рамках рыночной экономики. Регионообразующая специфика формирует определенное факторное поле, дающее многомерное представление об образовании в сфере культуры и искусства в восприятии студентов.

Важным и все более рельефным трендом представляется расширение функциональных рамок образования в сфере культуры и искусства, обеспечивающего творческой молодежи базу для профессионально-коммуникативной деятельности. Региональная культурная среда во многом служит предпосылкой личной успешности и благосостояния жителей. Фактически территориальное развитие региона, повышение производительности труда, социальная мобильность граждан определяются сбалансированностью, синхронностью, корреляцией культурной среды и региональной экономики. Учитывая, что внешнему полю региональных образовательных процессов присущи динамизм и стагнация, изменчивое смещение в ту или другую сторону, его можно оценивать и позитивно, и негативно. Здесь показательны данные исследования, связанные с возможностями социокультурной среды для профессионального становления специалиста. В каждом регионе преобладающими оказались свои комбинации ответов. Например, на Белгородчине максимальными по выбору (14,0%) явились высказывания: «социокультурная среда стимулирует к саморазвитию, поддержанию конкурентоспособности на рынке труда», «побуждает овладевать новыми знаниями, не ограничиваясь узким профилем». В Тамбовской области (22,5% выборов) – «предчувствия ненужности на перспективу выбранной специальности». Очевидно здесь сказывается крайняя медлительность и сложность системы воспроизводства художественной культуры и искусства, которая остается соответствующей темпоритмике прошлых веков. Однако, подобный выбор ответа в других регионах минимален: у брянцев – 2,7%, у москвичей – 6,7%, у костромичей – 6,9%, у челябинцев – 6,0%, у пермяков – 9,1%, в Белгороде и Смоленске – ни одного.

Между тем, сразу в пяти регионах (г. Москва, Костромская, Смоленская, Челябинская области, Пермский край) доминирует мнение, что социокультурная среда побуждает расширять образовательный уровень. Эти студенты (до 20%), успешно «маневрируя» в рамках профессии, осваивают другой профиль искусства и культуры.

Очевидно, что макросоциальные изменения и новые конкурентные риски в условиях глобализации рождают иные параметры профессионального поведения молодежи в сфере культуры. Форсируя овладение новыми знаниями и умениями, социокультурная среда региона одновременно предоставляет шанс дополнительного заработка. Эта комбинация ответов, не став преобладающей, все же получила распространение в регионах. По всей видимости, здесь «срабатывают» законы рынка, который востребует репетиторство, занятия с домашним учителем музыки, организацию детских праздников и корпоративных вечеров. Расширяется и ареал массовой культуры в виде индустрии развлечений и ресторанного бизнеса, что позволяет улучшить финансовые возможности хореографам, эстрадным певцам, исполнителям на духовых и ударных инструментах. Следует отметить и диверсификационные процессы спецификации культурных ареалов, инициирующие развитие дополнительного профессионального образования в области культуры и искусства в вузовский период. Это позволит выпускникам гибче адаптироваться к запросам рынка труда, «найти себя» в смежных отраслях: в СМИ и информационных службах,

молодежной политике, шоу-бизнесе, рекламных агентствах и др. Данное явление в большей степени отвечает глобализационному тренду, согласно которому занятость населения сдвигается на социальную сферу (Mazzar, 1999; Held et. al., 1999; Inglehart & Welzel, 2005).

Представляется, что привлекательность региона в целом, и отрасли культуры в частности, увязывается молодыми специалистами с их дальнейшими жизненными планами. В экономически благополучных и самостоятельных субъектах Федерации, с высоким «индексом развития человеческого потенциала» (по данным ПРООН), молодежь стремится выстраивать свои жизненные стратегии в региональном контексте. Это присуще москвичам (1-е место региона по ИРЧП в 2013 г.), белгородцам (5-е место), челябинцам (20-е место) и пермякам (26-е место) (Бобылев, 2013, с. 150-151). Так, например, Пермский край, являясь самодостаточным «регионом-донором», с диверсифицированной структурой хозяйства и относительно высоким уровнем качества жизни, вызывает у населения вполне оптимистичные чувства. Неслучайно большинство выпускников вуза культуры трудоустраиваются в Пермском крае в соответствии с полученной квалификацией (80% выпускников). Очевидно, что устойчивости проживания на данной территории способствует культура. В депрессивных регионах, таких как Смоленская область (57-е место по ИРЧП в 2013 г.), подобных оказывается меньше (39,6%). Поиск высокооплачиваемой работы прежде всего в Московской агломерации приводит к вымыванию из области наиболее мобильных и квалифицированных кадров.

Наше исследование в восьми субъектах Федерации подтверждает, что в целом каждый третий выпускник образовательных организаций культуры ориентирован на миграционную жизненную стратегию. В условиях нарастающей глобализации это оборачивается внутренней миграцией молодых кадров в мегаполисы (Kolodko, 2008; Pickles, 2008).

Таким образом, общая картина образовательных процессов сферы культуры и искусства образует сложную реальность, векторы которой подчас взаимно конфронтируют или дополняют друг друга. В каждом регионе она имеет свою спецификацию, детерминированную экономическим статусом территории, ее расположением, самобытностью проживающих этносов, развитостью образовательной системы.

Коренные трансформации в политике, экономике, духовной сфере стали глобальным «вызовом» для обществ региональной субъектности. Дихотомия воздействий «извне» и «изнутри» обнажает многоуровневость региональных культурных процессов, проступающих в виде «локализации глобальности» (Robertson, 1992). Речь идет о повышении роли регионов как носителей локально-территориальных смыслов в архитектонике единого культурного пространства страны.

Образование в сфере культуры и искусства как часть современного культурного процесса тоже меняет свой «лик» в поисках «ответа» на «вызовы» (Toynbee, 2010) современности. Становится все более очевидным, что современные коллизии – перераспределение экономического и культурного капитала, его концентрация в экономически развитых регионах – как в зеркале отражаются в образовании. Являя связующее звено между различными элементами культурной иерархии регионального социума, образование в сфере культуры и искусства выступает адекватной формой развития человеческой универсальности.

Анализ региональных образовательных процессов в сфере культуры и искусства сквозь призму социометрии показывает связь культурных изменений с общественной жизнью территорий, с протекающей модернизацией (Pickles, 2008). При общероссийском тренде к сближению культуры регионов в них просматривается «веер» неповторимых разноликих феноменов со своими конфигурациями, проявляющими этнокультуру и глобальные процессы.

Обобщающая рефлексия над образованием в сфере культуры и искусства высвечивает, с одной стороны, его превращение в механизм культурогенеза, трансформацию имеющихся моделей и порождения новых культурных форм, с другой – синхронное влияние на развитие культурного процесса через личность. Происходящее в образовательном процессе «погружение» индивида в мощный культурный поток дает ощущение глубинных связей с нацией, ее прошлым, настоящим

и будущим. В этом смысле образование в сфере культуры и искусства, определяя культурную динамику, обогащает художественно-творческий потенциал социума и воспроизводит субъекта культуры. Подобная цельность способствует преодолению кризисных явлений в российском обществе, наполнению его жизни духовными смыслами и многократному усилению культурного присутствия в глобализирующемся мире, в котором анализ и синтез проявляют себя одновременно и где рождаются новые личности, измененные ценностные смыслы и тренды.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абдулатипов Р.Г.* (2012) Личность и культура: Философия и практика духовных идеалов. Москва: Издат. Дом МГУКИ.
2. *Аванесова Г.А., Астафьева О.Н.* (2004) Социокультурное развитие российских регионов: механизмы самоорганизации и региональная политика. Москва: Изд-во Рос. Акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации.
3. *Астафьева О.Н., Бойков В.Е., Егоров В.К., Межуев В.М., Тощенко Ж.Т.* (2005) Духовная культура российского общества: состояние и тенденции формирования (материалы «круглого стола») // Социология власти. № 3. С. 47-74.
4. *Бобылев С.Н.* (2013) Устойчивое развитие: вызовы РИО: доклад о человеческом развитии в Российской Федерации за 2013. Москва: РА ИЛЬФ, 2013.
5. *Владимир Путин* (2014): «Надо объединять интеллектуальные ресурсы и научную инфраструктуру»: Речь на заседании Совета при Президенте по науке и образованию [Электронный ресурс]. URL: http://kremlin.ru/events/president/news/47196 (10.12.2014).
6. *Гумилев Л.Н.* (1994) Этногенез и биосфера Земли. Москва: Танаис Ди-Дик.
7. *Ирхен И.И.* (2011) Образование в области культуры и искусства как феномен современного культурного процесса. Научное обозрение. Серия 2: Гуманитарные науки. № 5. С. 102-108.
8. *Китов Ю.В.* (2001) Человек интересующийся. Москва: Издат. Дом МГУКИ.
9. *Колин К.К.* (2014) Глобальные угрозы развитию цивилизации в XXI веке // Стратегические приоритеты. № 1. С. 6-30.
10. *Костин В.И., Костина А.В.* (2013) Национальная безопасность современной России: экономические и социокультурные аспекты. Москва: УРСС.
11. *Лапин Н.И.* (2012) Измерение модернизации российских регионов и социокультурные факторы ее стратегии // Социологические исследования. № 9. С. 4-23.
12. *Основы* государственной культурной политики: Утверждены Указом Президента Рос. Федерации. № 808 от 24 дек. 2014 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.kremlin.ru/acts/47325 (26.12.2014).
13. *Ремизов В.А.* (2004) Социальная экология культуры личности. Москва: Изд-во Акад. гражданской защиты МЧС Рос. Федерации.
14. *Тощенко Ж.Т.* (2002) Политическая социология. Москва: ЮНИТИ.
15. *Bourdieu, Pierre* (1990) Structures, Habitus, Practices. In: The Logic of Practice. Cambridge: Polity, 52-65.
16. *Held David, Goldblatt David, McGrew Antony, Perraton Jonathan* (1999) Global Transformations: Politics, Economics and Culture. Oxford: Blackwell Publishing.
17. *Herskovitz Melville J.* (1970) Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology. New York: Knopf.
18. *Eagleton Terry* (2000) The Idea of Culture. Manchester: Blackwell Publishers.
19. *Ikonnikova S.N.* (2000) History of Culturological Theories. New York: Edwin Mellen Press.
20. *Inglehart Ronald & Welzel Christian* (2005) Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence. New York: Cambridge University Press.
21. *Kolodko Grzegorz W.* (2010) Globalization, Crisis, What's next? Warsaw: Poltext Sp.
22. *Kolodko Grzegorz W.* (2008) The World in Motion. Warsaw: Pazdziernik.
23. *Landry Charles* (2000) The Creative City: a Toolkit for Urban Innovators. London: Earthscan Publications Ltd.
24. *Mazzar Michael J.* (1999) Global Trend 2005: An Owner's Manual for the Next Decade. New York: Palgrave Macmillan.
25. *Pickles John*, ed. (2008) Globalization and Regionalization in Socialist and Post-socialist Economies: Common Economic Spaces of Europe. Basingstoke, Hants; New York: Palgrave Macmillan.
26. *Remizov V.A. & Irkhen I.I.* (2014) Culture of Personality in the Discourse of the Resource of Social Development. In: 4th International Conference on the political, technological, economic and social processes Held by SCIEURO in London 27-28 July 2014. London: Berforts Information Press Ltd, 138-146, Available at: http://orcid.org/0000-0002-5950-8832 (July 30, 2014).
27. *Research A.T.* Kearney: Index of Globalization of the Cities of the World of 2014, Available at: http://gtmarket.ru/news/2014/04/22/6737 (September 2, 2014).
28. *Robertson Roland* (1992) Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage.
29. *Toynbee Arnold J.* (2010) A Study of History. London: Oxford University Press.
30. *Wolf Martin* (2004) Why Globalization Work. London: Yale University Press, New Heaven.
31. *Zapesotsky A.S.* (2013) Modern Transformations of the Russian Society and State. Ottawa: Carleton University – EURUS.

И.Я. Мурзина

РЕГИОНАЛЬНЫЙ КЛАСТЕР КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ: СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ И ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ

1. Изменения в системе образования на всех уровнях, связанные с введением новых федеральных государственных образовательных стандартов, требуют переосмысления содержания дисциплин. Для культурологического образования, выступавшего в двух «ипостасях» – как цикл дисциплин, так и как интегративная основа образовательной системы, современная ситуация может быть рассмотрена как новый вызов.

2. Возможным вариантом ответа становится система новой интеграции культурологии, как отрасли знания и культурологического образования, как системы знаний-ориентиров в социально-культурном пространстве современного мира, которая может быть осуществлена на всех уровнях образования (от детского сада до поствузовского образования) как реализация идей «Образование для жизни» и «Образование на протяжении всей жизни».

3. В основе новой интеграции лежит идея единства культурно-образовательного пространства, которая применительно к различным регионам страны приобретает свои специфические черты, связанные с особенностями культурно-исторического развития территорий, и отвечающая потребностям территориального развития.

4. Сегодня понятие «кластер» стало одним из наиболее часто употребляемых. Если идти от этимологии слова «cluster», означающем в английском языке «скопление», то само понятие можно определить, как объединение однородных элементов, объединенных территориальным соседством и общностью деятельности, которое может рассматриваться как самостоятельная единица с набором специфических качеств. Кластерный подход в настоящее время рассматривается как наиболее перспективный в анализе сложных социально-экономических систем, поскольку позволяет выделить внутри них «узлы» и «блоки» (еще одно значение слова «кластер»). В иерархически выстроенной структуре кластеры «занимают» средний по отношению к макросистеме уровень, объединяя в единые комплексы элементы системы.

Понимание культурно-образовательного пространства как кластера в системе территориально закрепленных связей и взаимодействий, на наш взгляд, позволяет подчеркнуть его значимость в создании и организации региональной жизни, более четко очертить границы культурно-образовательного пространства и выделить принципиальную проницаемость этих границ. Выделение культурно-образовательного пространства в качестве регионального кластера позволяет обнаружить ряд преимуществ, как для его собственного существования и для сфер образования и культуры, в него входящих, так и для региона в целом.

В Концепции долгосрочного социально-экономического развития РФ до 2020 года предусматривается не только создание сети территориально-производственных кластеров, реализующих конкурентный потенциал территорий, но и сокращение дифференциации уровня и качества жизни на территории России с помощью мер социальной и региональной политики. Среди перспективных центров опережающего экономического роста, обладающих одним «из наиболее высоких нереализованных потенциалов инновационного развития», в Концепции называются агломерации и индустриальные центры Поволжья, Южного и

Среднего Урала. Важным условием развития инновационных кластеров на этих территориях является концентрация научных и образовательных центров и туристско-рекреационные возможности, основанные на уникальных природных ресурсах и природных ландшафтах, а также на богатом историко-культурном наследии.

Актуальной задачей современности становится обеспечение инновационного развития. Именно в регионе создатели «интеллектуального капитала», наличие «технологических ресурсов» и возможности их использования максимально сконцентрированы, что создает условия не только для конкуренции, но для их кооперации. Формирование кластеров внутри регионального целого позволяет активизировать процессы самоорганизации как внутри региона, так и на уровне составляющих его микросистем (в нашем случае – образования и культуры), результатом чего становится повышение привлекательности региона (в том числе и для потенциальных инвесторов). Кластерный подход позволяет местным правительствам в силу их большей мобильности оказывать существенное влияние на развитие культурно-образовательной сферы через организацию и финансирование целевых программ.

Мы считаем, что рассмотрение образовательных и культурных ресурсов в их единстве значительно расширяет возможности инновационного развития территорий. В Концепции долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2020 года перспективы Уральского региона связываются с модернизацией индустриального потенциала и с развитием деловых, инновационных, образовательных и других услуг в крупных городских агломерациях. Реализация этих задач невозможна без развития единого культурно-образовательного пространства, в котором не только формулируются и конституируются значимые смыслы и вырабатываются ценности, но и происходит становление человека культуры с развитым региональным самосознанием и гражданской ответственностью.

Культурно-образовательное пространство как региональный кластер позволяет решить и организационные проблемы, обеспечивающие взаимодействие сфер образования и культуры (прежде всего через сетевое взаимодействие), и содержательные вопросы (через создание единого информационного поля), и выявить возможности для инновационного экономического развития (через активизацию творческих индустрий).

Внутри регионального образовательного кластера культурологического образование выступает в качестве системообразующего элемента.

5. В российских регионах интенсифицируется процесс становления образовательных кластеров как особой среды взаимодействия и сотрудничества образовательных учреждений разного уровня и педагогов для реализации идей инновационного развития территорий. Реализация задачи по созданию и эффективному взаимодействию элементов образовательного кластера территории связана с существованием взаимодополняющих систем глобального и регионального уровней. Условием реализации столь масштабно сформулированной задачи становятся высокие требования к уровню подготовки выпускников школ и обеспечение будущей профессиональной самореализации выпускников вузов в регионе.

6. Формирование социально ответственной личности – это результат планомерной работы по формированию региональной культурной идентичности, признания и приятия ценностей региональной культуры, обусловленных знанием истории края, своих «корней», традиций – всего того, что стоит за словами «культурная оседлость» (Д.С. Лихачев) и «малая родина». Эту задачу решает региональная система образования, сочетающая в себе интеллектуальную составляющую, информационную насыщенность образовательных программ, обеспечивающих единство образовательного пространства России с региональной спецификой. Обеспечить решение этой задачи призвана система педагогического образования, опирающаяся на принципы культурологического подхода. Системообразующим элементом выступает культурологическое образование. Для решения проблемы модернизации педа-

гогического образования необходимым видится создание множественных моделей его развития. Одним из возможных приоритетных направлений в развитии региональных образовательных систем может стать региональный кластер культурологического образования.

7. Мы выделяем два аспекта существования регионального кластера культурологического образования – содержательный и институциональный. *На содержательном уровне* культурологическое образование включает в себя следующие компоненты: учебные дисциплины, связанные с освоением знаний о культуре в широком смысле слова (как системы ценностей и идеалов, обусловливающих мировоззрение и миропонимание личности как условие ее самоопределения), содержательные компоненты воспитательной программы; культурологический подход как основу программ развития образовательных учреждений. Целостность содержания культурологического образования как составной части гуманитарного образования (а во многих случаях как его синонима) обеспечивает возможности интеграции содержания гуманитарно-эстетических дисциплин на дошкольном и школьном уровнях как условие понимания/представления о мире, в котором живет человек; взаимодействие предметных областей (предметные области школьного образования – «Искусство», «Духовно-нравственная культура народов России»); обращение к повседневной культуре как опыту жизни и возможности самореализации личности в конкретных социально-культурных условиях; преемственность в содержании социально-гуманитарных дисциплин школьного и вузовского уровней образования; как пространство для саморазвития через знакомство/освоение/приобщение к ценностям культуры на уровне самообразования и/или поствузовской подготовки.

Новое содержание образования на основе культурологического подхода изменяет требования к педагогическому образованию, которое призвано не только готовить педагога-предметника (традиционная модель), но включать понимание ценности культуры как условие существования человека в мире (интегратор содержания социально-гуманитарного образования в профессиональном обучении).

На институциональном уровне культурологическое образование также претерпевает трансформации, прежде всего связанные с реальной потребностью во взаимодействии всех субъектов культурно-образовательного пространства. Это обеспечение взаимодействия учреждений сфер образования и культуры (через совместные социально-культурные и культурно-образовательные проекты; через создание совместных ресурсных центров инновационного развития), создание сетевых структур («школа – вуз», «колледж – вуз», региональные вузы, готовящие педагогические кадры).

8. Актуальной задачей, таким образом, становится создание различных моделей содержательного и институционального взаимодействия, адекватных вызовам современного этапа развития образования и обеспечивающего будущее.

А.И. Смолик

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИМ ДИСЦИПЛИНАМ: ДОСТИЖЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ

Республика Беларусь переживает важный период своей истории. Апробируется национальная модель социально-экономического развития. Происходят перемены в общественном сознании, образовании, науке, информационно-аналитическом базисе реформ, стиле и методах государственного управления. Эти факты свидетельствуют о созидательно-творческом потенциале культурных ценностей нашего общества. В процессе модернизации формируется качественно отличающаяся от прошлого социокультурная среда, являющаяся источником и средством изменений, детерминирующих общественное сознание и поведение, личностно-профессиональные качества человека. Все это предполагает целенаправленное приобщение его к сокровищнице инновационных знаний, навыков и умений. В этом контексте особое социальное значение имеет состояние и статус преподавания культурологических дисциплин в учреждениях образования сферы культуры. Его состояние – важнейший критерий практико-ориентированной подготовки и гражданского воспитания студентов, их творческих возможностей, адаптивности к политике и идеологии государства.

Бесспорный приоритет гуманитарного образования и его субъектов в модернизируемом обществе – учебная литература нового поколения.

Уже на начальном этапе становления культурологического образования ученые Беларуси издали ряд учебных пособий по культурологии. Правда, эта литература по структуре и содержанию не отличалась профессионально выверенной методологической рефлексией, творческим отношением к пропагандируемым и комментируемым западным концепциям, теориям и методикам. Ей был свойствен невысокий профессиональный уровень. На наш взгляд, прогрессивные перемены сдерживали издания низкого качества. Литература достойного уровня нередко «дискриминировалась» мизерными тиражами и неумелой рекламой. Типичным недостатком было то, что пособия не отличались зрелой профессиональной рефлексией в структуризации и интерпретации культурологического знания, методологических подходах к истолкованию специфики наук в контексте их значимости в условиях трансформации постсоветского социума.

Отмеченные негативные явления, по-нашему мнению, были закономерными на исходном рубеже самоутверждения белорусских культурологов в нестабильных и противоречивых социальных условиях. Авторы изданий ускоренными темпами осмысливали опыт мировой культурологической мысли и стремились оперативно донести ее до студенческой молодежи. Это был этап интенсивного освоения достижений мирового знания и профессионального самоопределения отечественных интеллектуалов. Тем не менее, в условиях неудовлетворенного спроса на культурологическую литературу они явились подспорьем в приобщении студенческой молодежи к мировой и отечественной культуре, хотя и несли на себе печать неуверенного профессионального становления. Структура и содержание этих разработок отражает переходное состояние преподавания культурологических дисциплин, векторы трансформации их познавательного и воспитательного потенциала.

Стратегия научно-педагогического сообщества Беларуси состояла в форсированном овладении достижениями мировой культурологической теории и практики, решении образовательно-воспитательных задач, направленных на усвоение студентами систематизированных знаний о культуре и человеке как ее субъекте.

В первом десятилетии XXI века в Беларуси появилась литература «второй волны», отличающаяся более глубоким проникновением в структуру и содержание фундаментальных и при-

кладных аспектов культурологии. При этом следует отметить, что белорусские ученые опирались на опыт российских коллег: П.С. Гурвича, А.И. Арнольдова, А.А. Радугина, В.Н. Розина, А.С. Кармина, А.П. Огурцова, С.Н. Иконниковой, В.П. Большакова и др.

К литературе «второй волны» в Беларуси следует отнести учебники и учебные пособия с государственным грифом. В этот период были изданы курсы лекций культурологов Белорусского государственного университета, Белорусского экономического университета, Белорусского университета культуры и искусств, других вузов.

Самое первое учебное пособие по культурологии в Беларуси разработал и издал основатель фундаментальных исследований по культуре Н.И. Круковский. В его труде «Філасофія культуры: уводзіны ў тэарэтычную культуралогію» (2000) излагаются общетеоретические принципы и положения культурологии, которые отражают закономерности, действующие на общечеловеческом и региональном уровнях, в том числе и в белорусской культуре[1]. На его работу ориентировались и авторы позднейшей учебно-методической литературы по культурологии. В 2008 году вышел в свет учебник «Культуралогія: тэорыя культуры»[2], который был рекомендован Министерством образования Республики Беларусь в качестве учебного пособия для студентов ВУЗов. Его авторы, Л.К. Кухто и А.И. Смолик, рассматривают вопросы сущности, статуса и функций культурологии, ее генезиса и исторической эволюции, анализируют методологические основы науки о культуре. Тексты пособия подкрепляются разнообразным иллюстративным материалом, который относится преимущественно к артефактам белорусской культуры. В электронной версии, помимо видеоряда, имеются звукоряд, мультимедийные материалы. Эти же культурологи создали еще одну работу: «Культуралогія: гісторыя культуры» (2009), который также допущен Министерством образования в качестве учебного пособия для студентов ВУЗов. Здесь Л.К. Кухто и А.И. Смолик раскрывают исторические типы культуры, принципы и критерии типологизации культур, выявляют общие черты различных типов и видов культур, а также выделяют неповторимые, отличительные особенности каждой культуры. Культурогенез подается в контексте беларусской культуры[3].

Обширный теоретико-практический материал систематизирован в других учебно-методических пособиях и курсах лекций, написанных белорусскими культурологами в этот период. К ним следует отнести коллективные учебные пособия под редакцией доцентов И.В. Казаковой[4], И.Е. Ширшова[5], В.Р. Языковича[6], Т.І. Глушаковай[7]. В Беларуси разрабатываются и авторские культурологические учебные пособия. Так, методологические проблемы и эвристический потенциал культурологии как философии культуры раскрываются И.Я. Левяшом в курсе лекций «Культурология»[8].

Профессор И.В. Морозов в своем пособии осуществляет интерпретацию первосимволов, архетипов в религиях, мифологии, искусстве, повседневной жизни разных цивилизаций и эпох[9].

Значительная часть учебного пособия профессора В.Ф. Мартынова отведена сравнительному анализу культурно-исторической динамики, фундаментальных противоречий и парадоксов развития техногенной цивилизации, перспектив социокультурной эволюции человечества[10].

Отличие этой литературы от предыдущих изданий в том, что авторы, следуя измененному в 2008 г. государственному стандарту, четче структурировали лекционный курс, дополнили его но-

[1] *Крукоўскі М.І.* Філасофія культуры: уводзіны ў тэарэтычную культуралогію / М.І. Крукоўскі. – Універсітэцкае, 2000. – 192 с.

[2] *Смолік А.І.* Культуралогія: тэорыя культуры: вучэб. дапаможн. / А.І. Смолік, Л.К. Кухто. – Мінск: Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2008. – 281 с.

[3] *Смолік А.І.* Культуралогія: гісторыя культуры: вучэб. дапаможн. / А.І. Смолік, Л.К. Кухто, А.А. Цобкала. – Мінск: Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2009. – 311 с.

[4] *Казакова И.В.* История и теория мировой культуры: учеб.- метод. пособие / И.В. Казакова (авт.-сост.). – Минск: Зорны Верасок, 2010. – 664 с.

[5] *Культурология*: теория и история культуры: Учеб. пособие / И.Е. Ширшов и др.; Под общ. ред. И.Е. Ширшова. – Минск: БГЭУ, 2004. – 543 с., [16] л. цв. ил.

[6] *Языковіч В.Р.* Культуралогія: учеб.-метод. пособіе / В.Р. Языковіч. – Мінск: РИВШ, 2010. – 364 с.

[7] *Культурология*. Эстетика:учеб.-метод. комплекс для студентов дневной и заочной формы обучения / Т.И. Глушакова и др. – Минск: Изд-во МИУ, 2008. – 224 с.

[8] *Левяш И.Я.* Культурология: Курс лекций / И.Я. Левяш.– Минск: НТООО «ТетраСистемс», 1998.– 544 с.

[9] *Морозов И.* Основы культурологи. Архетипы культуры / И. Морозов.– Минск: «ТетраСистемс», 2001. – 608 с.

[10] *Мартынов В.Ф.* Культурология. Теория культуры: учебное пособие / В.Ф. Мартынов. – Минск: АСАР, 2008. – 848 с.

выми темами и разделами, эмпирической информацией о социально-культурной и общественно-политической жизни Беларуси.

В период системной модернизации белорусского общества возрастает роль культурологии как науки, что изучает и разрабатывает методику целенаправленного управления процессами формирования личности и превращение ее из человека, владеющего технологиями производства в человека творческого, воплощающего высокие идеалы во всех сферах жизнедеятельности. Изучение и формирование принципов и технологий целенаправленного регулирования культурными процессами, организация деятельности личности в сфере культуры составляют содержание специальной области научного познания – прикладной культурологии.

В связи с этим перед белорусскими культурологами встала необходимость создания учебной литературы по прикладной культурологии. Поэтому профессоры Я.Д. Григорович и А.И. Смолик поставили перед собой задачу разработать такое учебное пособие, которое было издано в 2005 г. На его страницах раскрывается специфика функционирования культуры в обществе, рассматриваются социально-культурные процессы, которые происходят в разных социальных групах, сообществах, а также характеризуют внутренний мир личности. Особенное внимание авторами обращается на проблемы теории и методики институциональных и позаинституциональных взаимодействий субьектов культуры, формы и технологии формирования культуры личности[1].

Оценивая содержание учебной литературы по культурологическим дисциплинам, следует подчеркнуть, что проблема обогащения методологического ресурса, информационно-познавательного и идейно-воспитательного содержания учебников и различных по тематике пособий остается актуальной.

Контент-анализ учебников и учебных пособий, поступивших в Национальную библиотеку Беларуси в 1991–2010 гг. дает основание сформулировать обобщающие выводы концептуально-методического характера.

Отдельным учебным пособиям свойствен эклектизм, противоречивость и фрагментарность оценок действительности, абстрактное теоретизирование, расплывчатость трактовок концепций, парадигм, методов, закономерностей, категорий культурологии. Превалирует увлеченность авторов воспроизведением плюралистических идей и подходов западных исследователей, которые затрудняют усвоение содержания культурологии.

Ряду пособий присущ консерватизм стиля изложения материала; неубедительность трактовок достоинств и недостатков методологии гуманитарных наук; отсутствие комплексного методического инструментария для организации самостоятельной познавательной деятельности студентов; дефицит теоретически обобщенной, достоверной информации о тенденциях, динамике и эффективности социально-культурных процессов в Беларуси и других постсоветских государствах.

Содержание и структура таких учебных изданий, как правило, произвольно определяются авторами. В них не анализируются тенденции, закономерности и особенности демократического транзита, трансформации национальной культуры, что нарушает целостность изданий и не стимулирует интерес к ним студентов.

Методическое наполнение большинства учебников и пособий ограничивается изложением вопросов и заданий для самоконтроля, тематики рефератов и непосильного для студента списка рекомендуемых источников информации.

В учебной литературе редко используется наглядно-графическое структурирование сегментов культурологических курсов, а представленные в «автономных» изданиях логические схемы, графики и диаграммы не отличаются должным качеством или слабо адаптированы к проблемно-тематическому содержанию лекций и семинаров, концептуально-дидактическим требованиям государственных стандартов.

Отмеченные недостатки предполагают концентрацию творческих усилий культурологического сообщества на обновлении методов социализации личности в высших учебных заведениях, социокультурной среды качественного обучения и воспитания специалиста.

[1] *Грыгаровіч Я.Д.* Прыкладная культуралогія: вучэб. дапам. для студэнтаў спецыяльнасці "Культуралогія" устаноў, якія забяспечваюць атрыманне выш. Адукацыі / Я.Д. Грыгаровіч, А.І. Смолік. – Мінск: Адукацыя і выхаванне, 2005. – 216 с.: іл.

МНОГООБРАЗИЕ ФОРМ И ЯВЛЕНИЙ КУЛЬТУРЫ

И.В. Кондаков

МЕЖДУ ЭКРАНОМ И КНИГОЙ: К ОСМЫСЛЕНИЮ ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Переход от «литературоцентричной» модели гуманитарного знания – к «медиацентричной», казалось бы, однозначно детерминирован и новой информационной средой, и современными медиатехнологиями, и навыками аудитории, сегодня более приспособленной к тестам и клипам, нежели к креативному мышлению и проблемному подходу. Однако радость приобщения к современным телевизионным и компьютерным средствам коммуникации оказалась недолгой: довольно быстро выявились и ущербные стороны медиализации культуры: иллюстративность, вторичность, облегченность аудиовизуальной информации, по сравнению с вербальными текстами и инструментами, а главное, невольное отвыкание от творческого поиска и самостоятельного мышления, от речевой практики и словесной семиотики, от самого процесса чтения (вчитывания, перечитывания и т.п.), предполагающего многократное обращение к тексту, его интерпретации и переосмыслению в различных контекстах.

Преобладание видеоряда над словесностью в процессе приобщения к культуре; приоритет зрелищности, в том числе непосредственно являющейся результатом воздействия кино и телевидения (оставляю в стороне эффекты, порожденные слушанием современной поп- и рок-музыки, а также Интернет-общением, также входящими в состав медиакультуры), – неизбежный культурный фактор конца XX – начала XXI вв., который нельзя не учитывать в современной гуманитаристике. Но учитывать – это не значит только *поддаваться* ему как своего рода «мейнстриму» культурно-исторического процесса. Это означает также: научиться управлять этим процессом, и моделировать, и проектировать соответствующие его компоненты.

Не исключено, что в гораздо большей степени «учет» этого фактора должен предполагать не только *подчинение,* но и *сопротивление* ему. Например, выработку *альтернативных социокультурных стратегий*, рассчитанных на *совмещение* чтения (и анализа прочитанного) с «*видением*» картинок и «*слышанием*» живого звука, т.е. на достижение культурного синтеза. А иногда и на *противопоставление* вербального и визуально-аудиального рядов при восприятии и изучении текстов культуры. Ведь проникновение в культурную семантику невербальных текстов (и даже преобладание их) требует от реципиента и аналитика навыков и умений анализировать также и вербальные тексты, а преимущественное пользование Интернетом отнюдь не способствует формированию подобных навыков (содействуя, скорее, наоборот, выработке пассивного, потребительского отношения к словесным текстам как готовому интеллектуальному продукту).

Это тем более важно предусмотреть в практической работе и творчестве гуманитариев, что общая тенденция развития современного гуманитарного знания – от «литературоцентризма к медиацентризму», если и является *векторной*, то отчетливо – только на протяжении нескольких последних десятилетий социокультурной истории. Обращение к истории литературоцентризма в России (а также в других странах и культурах) показывает, что эта тенденция носит, скорее *не линейный*, а *циклический*, *волнообразный* характер, и чередование подъемов и спадов в общественном интересе к словесным практикам, практическое обращение к ним в различных сферах культурной деятельности и творчества имело постоянный, хотя и прерывистый характер, что не могло не оказать влияния на семантику каждой значительной мировой культуры (включая русскую), на ее строение и ментальность. В то же время нужно иметь в виду и то, что литерату-

роцентризм в истории каждой развитой культуры в последнее время подвергается серьезным испытаниям, и авторитет (и статус) его все время колеблется, хотя и различным образом – в России или в Америке, на Западе и на Востоке.

Это означает, что дихотомия *литературоцентризма / медиацентризма* в России (и в других странах и культурах, столкнувшихся с подобной проблемой) носит не столько временно́й характер – *смены культурных парадигм*, сколько представляет собой проблему *выбора стратегий*, т.е. имеет характер «маятника», раскачивающегося между одним и другим смысловым полюсом, но не останавливающегося на какой-то одной позиции.

История русского литературоцентризма на протяжении последних двух с небольшим веков убеждает в смысловой многослойности и неоднозначности русской культурной семантики, несводимой к какому-то непротиворечивому основанию[1]. Так, в России и Русском мире, где преобладает русский язык как средство общения, вербальность до сих пор преобладает над визуальностью[2], что находит свое выражение в особенностях российского медиацентризма. А, например, в Китае, где на протяжении тысячелетий используется иероглифическое письмо, в основе которого лежат трансформированные культурными практиками пиктограммы, визуальность традиционно доминирует, что сказывается на характере медиацентризма в Китае.

От текста культуры — к гипертексту

Проблематика осмысления текстуальности культуры восходит к работам по семантическому анализу и синтезу Ю.Д. Апресяна, А.К. Жолковского и И.А. Мельчука 1960 – 70-х гг., когда зарождалась теория «Смысл ↔ Текст». Согласно этой теории, в любом тексте следует различать поверхностные и глубинные структуры; первые тяготеют к нарративу фактов и событий, изложенных в тексте, вторые – к выражению смысла, аккумулированного как в самом тексте, так и в его контексте и подтексте[3]. Не углубляясь в собственно лингвистическую сторону этой проблематики, сосредоточимся на культурологической стороне проблемы.

Первое следствие этой теории состоит в том, что любой текст культуры в той или иной мере иерархичен, многослоен и может быть осмыслен на разных уровнях – от поверхностного (самоочевидного) до глубинного (проникновение к которому требует от «читателя» и аналитика текста особого интеллектуального напряжения и более или менее специального анализа). К глубинным пластам текста, в частности, относятся не только философские и идеологические концепты, многозначные символы, но и «культурно-бессознательное», «эстетическое бессознательное», явления, сравнительно недавно ставшие предметом теоретического изучения[4]. С древнейших времен глубинной структурой текста является миф, воплощающий в себе *последний рубеж* объяснения смысла, далее неразложимый уровень содержания текста. Наиболее очевидна функция мифа как глубинного уровня текста на примере классицистской и академической живописи на мифологические сюжеты, заимствованные из античности или Священного Писания. Миф в таком его понимании (вербальном или визуальном) – это абсолютное «дно» культурного текста, глубже которого проникнуть традиционному сознанию невозможно.

В XX в. функция мифа как глубинного «основания», смыслового «фундамента» текста была окончательно поколеблена. Миф становится поводом для изысканной семантической игры. Достаточно вспомнить роман Дж. Джойса «Улисс», в котором затейливые «узоры» потока сознания героев представляют собой аппликацию на сюжетную канву гомеровской «Одиссеи». В результате

[1] См.: *Кондаков И.В.* «Образ мира, в слове явленный»: Волны литературоцентризма в истории русской культуры // Циклические ритмы в истории, культуре, искусстве. М.: Наука, 2004; *Кондаков И.* По ту сторону слова (Кризис литературоцентризма в России XX – XXI веков) // Вопросы литературы. 2008. Вып. 5. С. 5-44.

[2] См.: *Кондаков И.В.* Глобалитет Русского мира в диалоге культур // Русский язык в диалоге культур. М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 55 и др.

[3] См. подробнее: *Мельчук И.А.* Язык: от смысла к тексту. М.: Языки славянской культуры, 2012. С. 33 и далее.

[4] Ср.: *Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 140-167; *Рансьер Ж.* Эстетическое бессознательное. СПб.; М.: Machina, 2004. С. 41-45 и др.

впервые в исходно модернистском тексте возникает постмодернистский эффект «двойного кодирования»[1], вызывающий «мерцание» глубинного смысла. Нечто похожее происходит в притчах Ф. Кафки на античные сюжеты («Миф о Прометее», «Миф о Посейдоне»), где различными средствами размывается и дезавуируется античный миф, плюрализируется конечный его смысл и возникает ощущение «утраты» основания, фундамента, «дна» текста и «разверзания бездны» смысла (также постмодернистский эффект)[2].

Впрочем, в истории русской художественной культуры уже в классическом XIX веке мифологическое ядро текста культуры нередко выступало лишь как повод для его дальнейшего дробления и анализа. Достаточно вспомнить довольно двусмысленный образ Христа в романах и рассказах Достоевского. Князь Мышкин, этот «князь Христос», он же «Идиот», столь неудачно вернувшийся на грешную землю, чтобы «всех примирить, всё сгладить», погибает от невозможности разрешить все противоречия. Христос из «Легенды о Великом Инквизиторе» фактически капитулирует перед всемогущим 90-летним старцем и в ответ на угрозу сжечь Его на костре «тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста». А «Мальчик у Христа на елке», вставленный Достоевским в «Дневник писателя»! Христос тихим голосом позвал замерзшего насмерть бедного и голодного мальчика к Себе на елку, где собрались все несчастные мальчики и девочки, умершие от ужасных условий жизни. Все это не что иное, как деконструкция евангельских образов в трагическом сознании усомнившегося в существовании Бога художника…

А вот «Христос в пустыне» И. Крамского… Перед нами в образе страдающего и мучающегося Христа изображен русский интеллигент-разночинец на распутье. Что же это за историческое распутье, над которым размышлял И. Крамской в 1872 году? Спасение или гибель? Терпение или бунт? Примирение с реальностью или протест против status quo? Торжество добра или очарование зла? Поиск истины или отказ от исканий? Обновление России или застой? Запад или Восток? Монархия или республика? Реакция или революция? – На все эти вопросы у России и русского интеллигента – нет ответа… Только тоскливое ожидание, тревога, все умножающиеся сомнения, отчаяние… «Риза чистая Христа» (Ф. Тютчев) не разрешает трагических переживаний, не освобождает от страшных предчувствий… Народолюбец Рахметов из романа Чернышевского «Что делать?», готовясь к грядущим страстям (на политической почве), сам себя распинает на ложе, утыканном гвоздями, да и его имя (от тюркского '*рахмет*' – 'спасибо', т.е.: «Спаси Бог!») означает после двойного перевода – Спаситель.

Еще парадоксальнее вплетение русскими писателями нечистой силы в бытовую и политическую реальность России: гоголевский Черт; черти, с которых в пушкинской сказке Поп хочет собрать с помощью Балды какой-то «оброк»; «бесы», из пушкинского стихотворения переселившиеся – через евангельский контекст – в антинигилистический роман Достоевского; наконец, Черт, с которым беседует Иван Карамазов, и милый «дьяволенок», с которым сливается в декадентском миросозерцании лирический герой стихотворения З. Гиппиус… Да еще, пожалуй, щедринский Иудушка Головлев, с его извращенной религиозностью…

Включив ключевые мифологемы Священной истории в концептосферу русской культуры, русская классика – словесная и живописная – «сняла» ощущение «дна» актуальной культуры, растворила мифологию в повседневности, в социальной и политической действительности и тем самым уравняла сакральное с профанным и секулярным, демифологизировав мистифицированную реальность.

В поэтических текстах Серебряного века складывается еще один прием дезавуации «дна» – за счет сопряжения далеких смысловых ассоциаций, порождающих «разрывы» текстуального пространства, мозаичность его структуры, а подчас и неуловимую «паутинность» текста. Вспомним блоковское: «Ночь, улица, фонарь, аптека…»; у О. Мандельштама: «Россия, Лета, Лорелея» или

[1] «*Двойное кодирование*» (термин, введенный в культурный оборот теоретиком архитектуры Ч. Дженксом) – согласно интерпретации У. Эко, неоднократно обращавшегося к этому приему в своей писательской практике, – «есть одновременное использование интертекстуальной иронии и скрытого метанарративного обращения». – *Эко У.* Откровения молодого романиста. М.: АСТ: CORPUS, 2013. С. 48. См. также: *Эко У.* О литературе. М.: АСТ: CORPUS, 2016. С. 264.

[2] См. подробнее: *Кондаков И.В.* Архитектоника мифа // Миф и художественное сознание XX века. М.: ГИИ; Канон+, 2011. С. 83-105.

«Бессонница. Гомер. Тугие паруса»; позднее, например, у Б. Пастернака трагически-безысходный образ России в «Сказке» (из цикла «Стихи из романа»):

Сомкнутые веки.
Выси. Облака.
Воды. Броды. Реки.
Годы и века.

Эти текстовые «разрывы» на «поверхности» текста вызывают ощущение подспудной, неназываемой «глубины» текста, на которой тайные ассоциации отдаленных предметов связываются в незримый смысловой «узел» мифической значимости. В стихотворении А. Блока (из цикла «Пляски смерти») это – безысходная смерть, гибель целой эпохи, цивилизации; у Мандельштама: в первом случае – забытые германские истоки русской революции, во втором – Троянская война как европейское начало мировой войны; у Пастернака – тоталитарный морок общего оцепенения, сталинская эпоха: «То душа во власти / Сна и забытья» (стихотворение «Сказка» датировано 1953 годом).

До сих пор речь шла о вербальных, точнее о книжных, текстах, – принципиально предназначенных для многократного прочтения (перечитывания), в ходе которого происходит постепенное погружение читателя с поверхностного уровня семантики текста к все более и более глубоким пластам смысла. При поверхностном и быстром (однократном) чтении глубинные структуры вербального текста остаются незамеченными и не понятыми. Многократное чтение одного и того же текста, сопровождаемое последовательным углублением его интерпретации и анализом различных пластов его семантики, фактически возможно лишь при обращении к книжной версии текста. Ведь чтение вербального текста с экрана компьютера или ридера, как правило, тяготеет к быстрому, однократному и неизбежно поверхностному («постграмотному»[1]) чтению, а система перечитывания, анализа и глубинной интерпретации в этом процессе обычно не предусмотрена, хотя теоретически возможна (например, через систему электронных закладок и ссылок). Во всяком случае, электронный текст функционально не может заменить «бумажный»: у него иные цели и задачи, не предполагающие «глубины»[2].

Однако под экранным текстом крайне редко подразумевается электронный вербальный текст; в лучшем случае имеется в виду *гипертекст*, глубина которого определяется количеством гиперссылок, образующих разветвленное дерево соотнесенных смыслов. Чаще всего предполагается, что экранный текст, с которым имеет дело пользователь, – это визуальный текст, «картинка», и его реципиентом является уже *не читатель*, а *зритель* (в том числе – «зритель» вербального текста). Но у экранного текста – вербального и визуального – есть и общее свойство, отличающее его от «бумажного», «книжного» аналога. Экран, – по образному выражению К.Э. Разлогова, – это «мясорубка культурного дискурса»[3], и эта емкая метафора относится к любому экранному тексту – вербальному и визуальному. А «мясорубка», равно как и выходящий из нее смысловой «фарш», практически исключают представления об иерархичности текста, его многослойности, о самом различении «поверхности» и «глубины» текста. Речь может идти лишь о *перемешивании* различных фрагментов поверхностного слоя экранного текста – как вербальных, так и визуальных, как статичных, так и динамичных.

[1] См. более подробно: *Гудова М.Ю.* Чтение в эпоху постграмотности: культурологический анализ. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора культурологии. Екатеринбург, 2015. С. 19-23. Автор названной концепции определяет *эпоху постграмотности* как «отрезок культурной истории, когда произошел системный сдвиг социокультурных качеств чтения», заключающийся в качестве субъектов культуры и их субъективности, в отношении субъектов к текстам, содержащим культурную информацию, носителям информации и технико-технологическим средствам коммуникации (Там же, С. 20-21).

[2] Очень интересный опыт размышлений на эту и смежные с ней темы представлен в диалоге Ж.-К. Карьера и У. Эко (*Карьер Ж.-К., Эко У.* Не надейтесь избавиться от книг! СПб.: Симпозиум, 2010; 2-е изд. 2013).

[3] См. его статью: *Разлогов К.* Экран как мясорубка культурного дискурса // Экранная культура. Теоретические проблемы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. С. 9-37.

Именно это свойство экрана, подкрепленное оцифровкой и компьютерными технологиями, окончательно размывает границу между реальностью и ее «экранизацией». К. Разлогов констатирует: «Тем самым завершается поворот на 180 градусов от эффекта достоверности, обусловленного якобы невозможностью манипуляции с изображением в условиях господства фотографических технологий, до глобальной манипуляции, позволяющей реконструировать и делать достоверными самые невероятные сочетания»[1]. Вспоминается одиозная статья Ж. Бодрийяра «Войны в [Персидском] заливе не было», единым махом дезавуировавшая важное политико-историческое событие конца XX века, превратив его в игру телевизионных и компьютерных технологий. В ней у философа-постмодерниста выражалось ужасное сомнение в достоверности реальности, ретранслируемой спутниковым телевидением, и подозрение, что зритель имеет дело с *моделированием реальности* на экране, т.е. с «мнимой реальностью» телевидения[2]. Однако еще опаснее кажется *деконструкция реальности*, осуществленная на экране и выдаваемая за достоверную видеоинформацию («Анатомия протеста», «Анатомия протеста – 2» и т.п.). Известно, что Стэнли Кубрику приписывается интервью, выложенное в сети после его смерти, в котором знаменитый кинорежиссер будто бы признается в том, что высадка американских астронавтов на Луну была снята им в студии и, значит, является фальсификацией.

Между тем, экранный текст (на сей раз имеется в виду текст визуальный) обладает своими возможностями для реализации смысловой «глубины». На память приходят классические примеры из фильмов А. Тарковского: парафраз из рембрандтовского «Возвращения блудного сына» в «Солярисе»; заключительный застывший кадр из «Ностальгии», передающий духовный трагизм эмиграции; документальные кадры из «Зеркала», передающие подготовку полета стратостата «СССР», а вместе с тем – невозвратимость детства; поджог своего дома героем «Жертвоприношения» Александром – как расчет с прошлым, как жертва личным благополучием ради общего спасения, как своего рода самоубийство героя.

Во всех этих случаях автор кинотекста останавливает взгляд зрителя (выступающего здесь скорее в функции «читателя») на ситуации, не «прочитываемой» с первого раза, но требующей либо повторного просмотра фильма, либо хотя бы мысленного возвращения к проблемному видеоряду – для постижения философского и сакрального смысла увиденного. Множество подобных примеров «глубины» экрана демонстрируют киношедевры И. Бергмана, М. Антониони, Л. Бунюэля, Л. Висконти, Ф. Феллини, С. Кубрика, А. Вайды, А. Германа, А. Сокурова, А. Звягинцева и др. кинорежиссеров, совершенно не похожих друг на друга, но тяготеющих к философичности. Подобно тому, как Е.Н. Трубецкой осознал русскую икону не как явление религиозной живописи, а как феномен религиозной философии («умозрение в красках»), – интеллектуальный кинематограф представляет в меньшей степени художественный фильм, но гораздо в большей степени – философствование средствами кинообразов, обретающих символический и концептуальный смысл.

Рецензируя последний фильм А. Германа по роману бр. Стругацких «Трудно быть богом», У. Эко подчеркивал, что любой текст, будь то вербальный или визуальный, адресован некоему «образцовому читателю». «Читатель первого уровня хочет только узнать, что происходит и чем кончится история. Читатель второго уровня, пройдя первый, перечитывает текст и разбирается, как текст устроен и какие повествовательные и стилистические средства заворожили его в первом чтении»[3]. В рассуждении знаменитого семиотика культуры обращает на себя внимание не только концепция двух уровней прочтения (и понимания) текста[4], – первый уровень раскрывает лишь поверхностные структуры текста; второй – глубинные. Важно еще отметить, что не только вербальные, но и визуальные тексты (в том числе театральные и кинематографические, телевизионные и сетевые) подлежат не только *видению*, но и *прочтению*. Это означает, что при мысленном

[1] Там же, С. 36. См. также мою статью: *Кондаков И.В.* Аудиовизуальная антропология в эпоху постмодерна // Аудиовизуальная антропология. Истории с продолжением. М.: Институт наследия, 2008. С. 298-319.
[2] *Бодрийяр Ж.* Дух терроризма. Войны в заливе не было. М.: РИПОЛ классик, 2016. С. 60-94.
[3] *Эко У.* «… Именно о нас, о том, что с нами может случиться» // Новая газета. 2013. 11 ноября. № 126. С. 21.
[4] См. его книгу: *Эко У.* Роль читателя: Исследования по семиотике текста. СПб.: Симпозиум; М.: Изд-во РГГУ, 2005.

«прочтении» визуальных текстов (как это понимал У. Эко и как это представляется автору этой статьи) происходит частичное или полное *перекодирование визуальности в вербальность* или хотя бы происходит некоторое подобие такой трансформации.

Задача *восстановить дистанцию по отношению к тексту* «для перехода с первого уровня восприятия на второй» не только вырабатывается реципиентом – зрителем и читателем – в процессе восприятия им произведения искусства, – но и целенаправленно моделируется, программируется самим автором этого текста. «Автор, бесспорно, размещает в своем тексте закладки, скажу даже – зацепки, приглашая нас перейти на этот самый второй уровень. Я имею в виду, – продолжает У. Эко, – обильное использование длинных кадров, создающих у нас чувство, будто смотрим из отдаления (и даже как будто из другого пространства, и нас-то изображаемое не касается)»[1]. В этом случае *зритель*, вольно или невольно отчуждаясь от изображения и изображаемого, превращается в «*читателя*» визуального текста и проникает в глубинные пласты культурной семантики текста, анализируя и интерпретируя его как *вербальный* и *книжный* текст. Вербальный (и «книжный») текст выступает здесь в качестве «матрицы» визуального текста, его аналитической модели, «ключа» к его прочтению и открывает возможности проникновения в его смысловую «глубину», как это делает профессиональный читатель книги, перечитывающий ее снова и снова – с целью погружения в глубину смысла.

Но глубина экранного текста – это, скорее, редкое, даже эксклюзивное свойство экранной культуры, причем относящееся более к кинематографу как виду синтетического искусства. Что касается телевидения, то оно осваивает по преимуществу «поверхность» текстуального пространства, и это – норма для электронных СМИ. Однако неудовлетворенность качеством глубины экрана как такового ощутима и в кино. Выдающийся английский кинорежиссер Питер Гринуэй, создавший целую эпоху в развитии постмодернистского киноискусства, прогнозируя его будущее, говорил: «Один экран больше не олицетворяет всей сложности окружающей действительности. Кино будущего – многоголосное, театральное, полиэкранное, соединившее все виды искусства. Содержание – это прежде всего медийность, а вот то, как вы это показываете, и начинает отвечать на вопросы: “Что? Кто? Где? Когда? Почему?” И это делает искусство искусством»[2].

Полиэкранность киноискусства и, по-своему, телевидения (взаимодополнительность множества каналов, соединенных пультом) знаменует, конечно, конец традиционной экранной культуры и демонстрирует способ компенсации «поверхностности» экранного текста – экранной интертекстуальностью и гипертекстуальностью. П. Гринуэй провозглашает будущее экранной культуры в торжестве «нового триумвирата» – мобильного телефона, лэптопа и камкордера – и развитии через него интерактивного кино. Плюрализация экранных текстов открывает читателю и зрителю новую глубину интерпретации в самой гипертекстуальности современной полиморфной культуры. Но осмысление подобной гипертектуальности, представленной в экранном воплощении, является следствием приложения к экрану вербальных техник.

От смысловой определенности — к неопределенности

Итак, любые тексты культуры иерархичны и включают в свою архитектонику поверхностные и глубинные структуры; но в книжных текстах выявление глубинных структур более очевидно, а в экранных текстах – более опосредованно, а потому затруднено. Экранные тексты – по преимуществу плоскостные и оперируют поверхностными структурами, обогащая свой контент их разнообразием и сопоставлением. Упомянутая выше шутливая характеристика экрана, данная К. Разлоговым: «мясорубка культурного дискурса» (было бы точнее сказать: «культурных дискурсов»), в какой-то мере иллюстрирует принцип работы экранной культуры, выравнивающей и унифицирующей различные дискурсы в общей – визуальной – плоскости на правах пестрой «мозаики» разнородного содержания.

Тем не менее, благодаря прямому и неявному взаимодействию экранных и книжных текстов (например, в кино- и телесценариях, реже – в сетевых «комментах»), удается и в экранных текстах

[1] *Эко У.* «… Именно о нас…» // Там же.
[2] *Гринуэй Питер* «Не возвращайтесь в советский кинематограф 80-х!» // Новая газета. 2014. 16 апреля. № 41. С. 21.

обнаружить имплицитные глубинные структуры визуальных текстов, «ключом» для раскрытия которых, как правило, выступают именно вербальные тексты (даже титры в «немом» кино). Но изначальная установка экранной культуры, направленная на воспроизводство прежде всего поверхностных структур визуального текста, как, впрочем, и текста вербального (как максимально доступных массовому реципиенту), остается доминирующей.

Другое важное отличие экранных текстов от книжных состоит в том, что экранные тексты (и визуальные, и вербальные) рассчитаны на единовременное, однократное восприятие, в то время как книжные тексты изначально предполагают повторное и в идеале – многократное перечитывание (перелистывание), в результате чего и происходит постепенное и вариативное «погружение» читателя с «поверхности» текста в его глубину, способствующее обогащению культурной семантики текста в рамках «большого времени» (М. Бахтин) и формированию устойчивого образно-ассоциативного интерпретативного «ореола» книжного текста, в значительной степени неотделимого от него и во многом связанного с семиосферой данной культуры.

К тому же (третье отличие) экранные тексты последовательно динамичны, изменчивы, текучи; таково же и их зрительское восприятие, обычно поверхностное, не дающее ни времени, ни стимула для одновременного смыслового углубления в них. По сравнению с экранным текстом книжный текст статичен; он всегда равен себе по объему и конфигурации, запечатленным в книге. Именно это его свойство и дает возможность неоднократного обращения к его анализу и интерпретации, порождающим различные творческие прочтения и многозначные смыслы, варьирующиеся в зависимости от исторического и индивидуального контекста, той или иной культурной традиции, степени интерпретационной свободы читателя.

К сказанному можно добавить, что экранный и книжный тексты обладают различной по объему, глубине и динамике культурной памятью. Книжная культура с давних пор хранит аллюзии и прямые отсылки к прежним текстам. Так, средневековые тексты включают буквальные и вольные цитаты из Св. Писания, житий святых, исторических хроник; в западноевропейской традиции пользовались исключительным авторитетом ссылки и аллюзии на античные литературные, философские и исторические тексты; в древнерусской литературе встречается близкое к тексту изложение «Слова о полку Игореве» (в «Задонщине»), цитирование народных пословиц и поговорок («Моление» Даниила Заточника), обращение к устным легендам и апокрифам («Повесть временных лет») и др. На этапе позднего средневековья и Возрождения широкое распространение получают пародийно-травестийные обыгрывания авторитетных текстов (включая сакральные и клерикальные) – «Служба кабаку», «Похороны осла (или козла)», «Притча о бражнике, взыскующем Царства небесного» и т.д.

В отличие от книжной культуры, экранная культура обладает в целом «короткой» культурной памятью. Массовый зритель по большей части не улавливает визуальных цитат и пародийных аллюзий даже в популярных кинофильмах: множество намеков, подтекстов, интертекстуальных связей, изобилующих, например, в произведениях Л. Гайдая, Э. Рязанова, М. Захарова, А. Германа, А. Тарковского, Г. Данелии, Э. Климова, Л. Шепитько, А. Хржановского, А. Кончаловского, А. Сокурова, Н. Михалкова и др. (намеренно называю только отечественных кинорежиссеров, постоянно апеллирующих к культурной памяти российских зрителей) ускользают от внимания аудитории. Еще в большей мере это относится к телевидению. Напротив, в интернете визуальные цитаты, нередко сопровождаемые комментариями блогеров, как и во многих случаях воспроизводимые вербальные тексты, оказываются вписаны в различные содержательные контексты и включены в актуальный или потенциальный гипертекст, т.е. соотнесены с теми или иными аспектами культурной памяти и становятся частью истории культуры.

Из этих наблюдений вытекают выводы, не столь очевидные. Во-первых, прочтение любых культурных текстов (включая визуальные) может осуществляться и реально осуществляется на различных уровнях смысловой глубины (как минимум, двух – поверхностном и глубинном), и эти прочтения – взаимодополнительны и могут быть суммированы и обобщены. В ходе истории культуры эти тексты, взаимодействуя между собой, постепенно «обрастают» противоречивой «интерпретативной сферой» (прежде всего – образно-ассоциативной, а уже затем и интеллек-

туальной, т.е. понятийно-дискурсивной и концептуальной – концептосферой). Образно-ассоциативный «ореол» более органичен экранной культуре; концептуальный – книжной. Однако при их взаимодействии и взаимопроникновении обе сферы переплетаются между собой, и грань между экранной и книжной культурами размывается.

В рамках «большого времени» интерпретативная сфера во многом «срастается» с исходным текстом культуры, способствуя смысловому «укрупнению» текста, «наращению» новой семантики, выявлению интертекстуальных связей, усложнению контекстов и подтекстов его прочтения, трансформации его структуры и архитектоники. Это касается прежде всего текстов книжной культуры, но под ее влиянием – и экранной культуры (хотя, вероятно, в меньшей степени).

Во-вторых, в ходе взаимодействия экранного и книжного текстов (которое имеет место и при создании экранного текста, и при его прочтении) происходит постепенная структуризация первоначально бесструктурного («фаршеобразного») экранного текста, превращающегося в интертекст и гипертекст: «отсутствующая структура» (термин У. Эко), наполняясь внетекстуальными или контекстуальными смыслами и значениями, становится «присутствующей», – «проявляется» в культуре и демонстрирует собой «открытое произведение» (другой термин, введенный в оборот У. Эко).

Особенно эффективно осуществляется рождение структуры экранного текста в случае наглядного сопряжения экранного и книжного текста в одном формате (например, при экранизации или инсценировке литературного произведения; при параллельном соединении видеоряда и литературного текста, вступающих в диалог между собой и т.п.). Вообще проблема диалога экранной и книжной культур, ввиду их различной природы, – не такая простая, как кажется. Книжная культура многослойна и иерархична; экранная культура – поверхностна и всеядна. Результат столь неравновесного диалога даже взаимозаинтересованных партнеров – непредсказуем, не говоря уже о соперниках и конкурентах.

В-третьих, экранный текст, обладающий бóльшей иллюзией «достоверности» и жизненного «правдоподобия» («отражения» реальности) по сравнению с книжным, всегда несущим на себе печать условности и вторичности (нарративности), в то же самое время рождает у вдумчивого зрителя устойчивое *подозрение*, что он имеет дело не со слепо копируемой реальностью, а с *реальностью моделируемой*, а, возможно даже, и с *деконструкцией реальности*, осуществленной с какими-то тайными или явными целями, в соответствии с некоей предустановленной идеологической константой. Компенсировать это зрительское сомнение в «истинности» транслируемой «картинки» оказывается, возможно (да и то частично) лишь за счет плюрализации экранной плоскости – включения «полиэкранности» в практику киноискусства и любых видеопрактик. В этом отношении феномен «полиэкранности» безусловно, аналогичен плюрализму телевизионных каналов, переключаемых online с помощью пульта, или свободному «плаванию» в интернете и является залогом открытости культуры и культур. Однако множество существующих средств и способов цензурирования и блокирования информации в мировом и отечественном медиапространстве делает эту надежду эфемерной и трудно осуществимой.

Любая культура внутренне противоречива; но каждая – противоречива по-своему. По-разному противоречивы книжная и экранная культуры.

В книжной культуре, например, полярны по смыслу – естественно-научное исследование и фэнтези. Как правило, ни одно, ни другое в буквальном смысле не приложимы к жизненной реальности, но жить по законам фэнтези, наделяющей вымысел чертами достоверности, – более травматично и опасно, нежели, скажем, по физико-математическим формулам, представляющим собой предельные абстракции, которые мало приложимы к текущей повседневности. Однако за наукой, как правило, стоит опыт, практика, подтверждение истинности или прагматичности теории и ее приложений к реальности. Сила фэнтези (а вместе с ней – любых художественных или околохудожественных вымыслов и фантазий, философских и политических утопий) – в отлете от действительности, в противопоставлении реальности – ее гипотетической альтернативы, независимо от того, обоснована ли она в какой-то мере (как научная фантастика или политико-идеологический проект) или носит религиозный, мистический или эзотерический характер.

Полюсы книжной культуры, своими корнями уходящие в глубокое средневековье, если даже не в древний мир, основаны на противоположности разума и веры, рационального мышления и иррационализма. Вся история мировой книжной культуры пронизана стремлением каким-то образом совместить эти два полюса – посредством религии и политики, философии и идеологии, литературы и литературно-художественной критики. Однако даже самые удачные попытки смоделировать единство «науки и религии» (так условно назовем полюсы книжной культуры) – вспомним хотя бы Фому Аквинского, Канта, Шеллинга, Киркегора, Ницше, Бергсона, Хайдеггера и Юнга, а из русских мыслителей П. Чаадаева, А. Хомякова, К. Леонтьева, В. Соловьева, Н. Бердяева, Г. Федотова и др. – эти попытки, увы, не выдержали испытания временем: в единстве обязательно обнаруживалась трещина, которая, постепенно углубляясь и расширяясь, вела к новому размежеванию двух типов книжной культуры, сосуществование которых подобно соседству двух несмешиваемых жидкостей (как масла и воды).

Не могло и не может решить этой проблемы и включение теологии в систему научного знания – как на правах «науки наук», так и ординарной науки в одном ряду с философией, историей культуры, религиоведением, социологией религии и текстологией. Научная методология, предполагающая свободный поиск оптимального решения научной проблемы, критический анализ различных концепций, плюрализм методов и мнений, научную дискуссию и аргументацию исследовательской позиции и т.п., несовместима с догматикой, ортодоксией, религиозным каноном, конфессиональной традицией и принципом веры. В этом отношении светская наука, построенная на вере в некие авторитеты (политические, философские, около- и квазинаучные), – *религиоподобна*. Такова влиятельная тенденция развития науки в тоталитарном обществе, где авторитет официальной идеологии (например, в СССР – марксизма-ленинизма), партийной ортодоксии, высказываний вождей и приравненных к ним функционеров от науки – например, акад. Т. Лысенко, М. Митина, П. Юдина, – или искусства – например, композиторов Т. Хренникова, М. Коваля, И. Дзержинского, В. Захарова – нередко оказывался выше научных и художественных принципов и реальных достижений ученых и деятелей искусства.

Другое дело, что научное изучение религиозных и богословских текстов может представлять интерес с точки зрения методологии исследования книжной культуры и религиоподобной квазинауки, анализа фундаментальных противоречий книжной культуры и исторических тенденций ее дальнейшего развития. Хотя это направление также не снимает противоречий книжной культуры, как и легитимация теологии.

Для экранной культуры (шире – всей сферы медиа) внутренние противоречия выглядят совсем по-другому. С тех пор, как медиа существуют (а это датируется возникновением печатных СМИ, а вместе с ними – журналистики, т.е. задолго до появления электронных СМИ и новых медиа), основное противоречие заключается в бесконечной проблеме выбора между верой и неверием. Верой не в религиозном смысле, а в смысле доверия или недоверия к получаемой в сфере медиа информации (как вербальной, так и визуальной).

Фактически уже в XIX веке стало очевидно, что вся журналистика, как и все средства массовой информации, тенденциозны и ангажированы. А это означает, что истинная, правдивая, объективная информация – это скорее недостижимый идеал, нежели обычная практика информаторов. Каждому медиа-средству и медиа-сообщению можно: или *доверять* (принимая на веру даже самые резкие, самые абсурдные и фантастические допущения) или *не доверять*, полагая, что все сообщения, исходящие из медиа, носят пропагандистский или агитационный, рекламный или провокационный характер, а потому не соответствуют реальности, являясь лишь формой манипуляции массовым сознанием. Еще в большей степени это подозрение усилилось с наступлением эры телевидения и тем более интернета, где распространение «фейковых» сообщений и сюжетов стало едва ли не превышать объем относительно объективной информации и во всяком случае стало сопоставимым с новостным блоком. Главная проблема электронных СМИ выразилась сегодня в принципиальной *неверифицируемости* медиа-информации. Область медиа стала, таким образом, анклавом смысловой неопределенности.

Для осмысления и объяснения этого феномена Б. Гройс ввел в научный оборот, на наш взгляд, удачную категорию – «*медиа-онтологическое подозрение*», что позволило ему назвать свою книгу, посвященную феноменологии медиа, – «Под подозрением»[1].

Напомню некоторые исходные понятия этой теории. Б. Гройс предлагает различать два культурных пространства, непосредственно связанных с феноменом медиа. Это внешнее, по отношению к медиа, *профанное пространство*, репрезентирующее повседневность, мир вещей и поступков, не обладающих ценностью, и внутреннее, *субмедиальное пространство*, скрытое за поверхностью медиа, являющееся знаковым пространством, несущим в себе различные ценности и смыслы. При этом вещи и технические приборы (например, телевизор, компьютер, видеокамера) не являются сами по себе носителями знаков и образов, будучи объектами профанной внешней реальности. Возникает вопрос: «каковы знаковые носители этих приборов»? «Таким образом, – заключает Б. Гройс, – профанное и субмедиальное пространства не совпадают друг с другом. Мы можем либо рассматривать сами знаки и вещи – либо задаваться вопросом об их носителях. Поэтому простое отождествление профанного и субмедиального пространств, на котором базируется сциентистское и техницистское понимание медиа, оказывается неправомочным»[2].

В связи с феноменом медиа Б. Гройс предлагает различать «истину сигнификации», определяемую отношением знаков к обозначаемым ими объектам, и «истину медиальности», скрывающую это отношение от стороннего наблюдателя. Первая широко представлена в книжной культуре; вторая – в экранной культуре. «Каждый знак означает что-то и на что-то указывает. Но одновременно каждый знак что-то скрывает – и не отсутствие обозначаемого объекта, как это иногда утверждается, а просто-напросто участок медиальной поверхности, на котором этот знак материально, медиально размещается. Тем самым знак преграждает взгляду доступ к своему медиальному носителю»[3].

Своеобразие феномена медиа заключается, по Гройсу, в том, что «позади знаковой поверхности» (например, за плоскостью экрана) «предполагается существование темного, субмедиального пространства, где нисходящие иерархии знаковых носителей уходят в непроницаемые глубины»[4]. Более того, «субмедиальное пространство должно оставаться для нас смутным пространством подозрений, догадок, опасений – но также неожиданных открытий и невольных прозрений. Позади знаковой поверхности … медиа мы неизбежно предполагаем манипуляции, заговоры и интриги. <…> Скорее мы, как зрители, имеющие дело с медиальной поверхностью, надеемся, что темное, скрытое, субмедиальное пространство когда-нибудь обнаружит, выдаст себя. Добровольная или вынужденная откровенность субмедиального пространства – вот чего ждет зритель медиальной поверхности»[5].

Смысловую неопределенность субмедиального пространства (а вместе с ним – и самого феномена медиа) следует считать фундаментальным свойством медиакультуры, в том числе экранной культуры. «…Никакое выявление сокрытого, никакое медиа-онтологическое утверждение, никакой акт откровенности со стороны носителя не могут полностью устранить первоначальное подозрение. Ведь субмедиальное пространство исходно определяется как пространство медиа-онтологического подозрения – поэтому очевидно также, что подозрение это невозможно окончательно преодолеть и устранить»[6].

Однако медиа-онтологическое подозрение отнюдь не исчерпывается страхами, возмущениями, критикой, разоблачениями и т.п. негативными реакциями зрителя. «Любое подозрение – это одновременно ожидание признания, – замечает Б. Гройс. – Подозрение вообще возникает лишь в том случае, если обнаружение скрытого мыслится возможным и необходимым – пусть даже это сокрытое есть не что иное, как одно большое ничто. Поэтому доверие, вера и надежда тоже суть фигуры подозрения,

[1] *Гройс Б.* Под подозрением: Феноменология медиа. М.: Художественный журнал, 2006.
[2] Там же, С. 18.
[3] Там же, С. 19.
[4] Там же, С. 16.
[5] Там же, С. 18-19.
[6] Там же, С. 19.

перед которыми мы так же не в силах устоять, как и перед самим подозрением»[1]. В субмедиальном пространстве сосредоточены различные и даже взаимоисключающие модусы подозрения: вера и неверие, надежда и сомнение, доверие и скепсис… – целый клубок противоречивых мыслей и чувств, в свете которых интерпретируется и оценивается вся получаемая зрителем медиа-информация.

Теория медиа Б. Гройса, кратко изложенная выше, позволяет нам по-новому взглянуть на строение экранной культуры. В отличие от книжной культуры, архитектоника которой складывается из поверхностных и глубинных структур вербальных текстов, иерархически соединенных между собой и спроецированных друг в друга, экранная культура представляет собой своего рода «амальгаму», в которой медиальная поверхность (экранная плоскость) тесно спаяна с «темным» субмедиальным пространством неизвестной глубины и смутного строения, механизм которого в принципе не определен, неверифицируем и этим чрезвычайно интригует реципиента медиа. Проникновение зрителя в субмедиальное пространство (фактически заменяющего собой глубинную структуру визуальности) принципиально затруднено и оказывается возможно лишь опосредованным образом (например, через «пробелы» и «трещины» на медиальной поверхности, открывающие гипотетический доступ к его внутреннему устройству).

Отсюда становится понятно, почему диалог между экранной и книжной культурами носит весьма противоречивый и даже драматичный характер. Если книжная культура, как уже говорилось, при взаимодействии с экранной культурой привносит в нее системность, структурную упорядоченность и архитектоничность, способствуя выявлению невидимых глубинных структур в экранном тексте, то экранная культура, вступая в диалог с книжной культурой, привносит в нее смысловую неопределенность, размытость, хаос.

В последнее время литература как важнейшая составная часть книжной культуры все активнее включает в свой состав медиа-компоненты. Речь идет, конечно, прежде всего о литературе постмодернистского направления. Уже в творчестве раннего В. Пелевина мы встречаем демонстративный симбиоз фэнтези и компьютерных игр («Принц Госплана»), а в романе «Чапаев и Пустота» – совершенно в духе медиа-технологий осуществляется остроумная деконструкция кинофильма бр. Васильевых «Чапаев» – с поправкой на шлейф анекдотов про Чапаева, Петьку и Анку. Т. Толстая, в прежних своих книгах включавшая в художественный текст эссе, написанные ею для газеты «Московские новости», в последней своей книге «Легкие миры» (2014) бегло чередует художественные тексты с выдержками из своего Живого Журнала и записей в Фейсбуке. В пьесе В. Войновича «Трибунал» (опубликованной в газете «Совершенно секретно»)[2] органично включены популярные телепередачи и «сетевые разговоры» блогеров, что создает особый пародийный эффект. Целая серия сетевых эссе Льва Рубинштейна существенно расширяет его поэтическое и публицистическое творчество, являясь его непосредственным продолжением и развитием в медиакультуре.

Во всех этих и других примерах литературный текст приобретает в своей структуре чужое или свое субмедиальное пространство, с его неопределенным статусом и загадочной семантикой. Это непривычное взаимодействие литературы с медиа приобретает жутковатый смысл «заглядывания в бездну», где роль «бездны» выполняет соседство (точнее – совмещение) книги с экранной культурой (шире – медиакультурой в целом), сегодня задающей «тон» всем социокультурным тенденциям современности и определяюшей их полиморфизм. Но это означает, что в гипертексте современной культуры фрагменты вербальных (и прямо – книжных) текстов соседствуют не только с визуальными и аудиальными медиатекстами, но и с «провалами» в субмедиальное пространство, а поверхностные и глубинные структуры тех и других текстов соприкасаются с бесструктурными неверифицируемыми *лакунами* медиареальности, размывающими смысловую определенность социокультурного целого и прямо переходящими в виртуальность.

[1] Там же, С. 191.
[2] *Войнович В.* Трибунал // Совершенно секретно. 2013. № 12/39.

Н.Ю. Клюева

ЭЛЕКТРОННАЯ КУЛЬТУРА И КОММУНИКАЦИЯ

Чуть более 60 лет назад известный британский математик Алан Тьюринг сформулировал критерий, при помощи которого, по его мнению, можно дать однозначный ответ на вопрос о том, может ли машина мыслить? Этот принцип был сформулирован Тьюрингом в статье «Computer Machinery and Intelligence»[1], опубликованной в 1950 г. в известном философском журнале «Mind», и обозначен им как «игра в имитацию». В последующем этот принцип получил название теста Тьюринга[2]. По Тьюрингу суть интеллекта состоит в способности генерировать рассуждения, неотличимые от поведения реального человека. Эта модель мышления оказала влияние на такое направление современной философской мысли как философия сознания, в частности, критике бихевиористского подхода к мышлению посвящен известный мыслительный эксперимент «Китайская комната» Дж. Серля. Кроме этого, тест Тьюринга имел широкий резонанс и оказался востребован в качестве рабочей модели интеллектуальной деятельности в области Искусственного Интеллекта. В качестве примера можно привести такие практические реализации теста как диалоговые боты (от англ. chatterbot). Первой такой реализацией была созданная Джозефом Вейценбаумом программа ELIZA (1966), способная имитировать осмысленный диалог, реализуя технику активного слушателя. Интересно, что еще большую актуальность этому мыслительному эксперименту добавляет современный уровень развития цифровой культуры и интернет-коммуникации. Благодаря развитию такой новой среды для общения как сеть Интернет, происходит трансформация современной культуры. Проблематика возникновения и развития нового типа культуры и, соответственно, нового типа коммуникации является актуальной для многих областей гуманитарного знания и коммуникационных практик. Этот новый тип коммуникации можно обозначить как **электронную культуру**, а новый тип коммуникации, соответственно, как электронную коммуникацию.

Идея коммуникации как центрального звена человеческой культуры и зависимости принципов коммуникации от технических средств ее реализации не нова в истории философии и теории культуры. Главным представителем, так называемого, культурологического определения коммуникации можно назвать канадского теоретика культуры и массмедиа **Маршалла Маклюэна**. В своих работах «Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры», «Понимание

---

[1] *Turing A.* Computing Machinery and Intelligence, Mind, vol. LIX, no. 236, October 1950; русский перевод: *Тьюринг А.* Может ли машины мыслить? М.: ГИФМЛ, 1960.

[2] Тьюринг начинает свою статью с констатации того факта, что прямой ответ на вопрос, может ли машина мыслить, затруднителен и предлагает вместо этого использовать «игру в имитацию». В рассматриваемой игре первоначально участвуют три человека: мужчина (А), женщина (Б) и некто задающий вопросы (С), при этом последний участник может быть любого пола. Задающий вопросы отделен от двух других участников, они находятся в разных комнатах и не видят друг друга. Цель имитационной игры для задающего вопросы состоит в том, чтобы определить, кто из двух других участников игры является мужчиной, а кто – женщиной. Далее Тьюринг усложняет задачу и вместо игрока А (мужчины) в имитационной игре будет участвовать компьютер, а ведущему предстоит ответить на вопрос о том, кто из игроков, А (машина) или В (женщина), является женщиной, а кто мужчиной. Цель игры для игрока А доказать, что она женщина и ее наилучшая стратегия – правдивые ответы, в то время, как стратегия теперь уже игрока-компьютера – введение задающего вопросы в заблуждение. Ну, и наконец следующая модификация игры: допустим, игрок А будет машина, игрок В будет человек (безотносительно мужчина или женщина), а задающий вопросы должен по итогам беседы сделать вывод о том, кто из участников является человеком. Такова классическая формулировка теста Тьюринга. В этом случае основная стратегия для компьютера – ввести задающего вопросы в заблуждение, убедить, что именно он (компьютер) является на самом деле человеком. Стратегия человека – давать правдивые ответы.

медиа: Внешние расширения человека» он выделяет следующие этапы развития человеческой культуры и коммуникативных средств: устная коммуникация и культура (1), письменная культура (2), печатная культура (3), электрическая эпоха (4). Переход от одной эпохи к другой обусловлен сменой средств коммуникации. Коротко остановимся на характеристике этих этапов. Основным средством коммуникации в дописьменную эпоху оказывается речь. Речь является инструментом, который позволяет человеку накапливать опыт и знания в форме, пригодной для того, чтобы легко их передавать и максимально эффективно их использовать. В дописьменный период коммуникация осуществляется путем прямой передачи информации на уровне индивидуального общения, при этом хранителем информации оказывается человеческий мозг, задействуются механизмы памяти. Переход от устной культуры к эпохе письма начинается с момента возникновения письменности. Следующей технологией трансляции культуры становится письмо. С технологией письма Маклюэн связывает представление о казуальности, визуальную по сути ньютоновскую механику. Именно благодаря привычке письма человек способен расчленять предметную реальность и располагать ее в линейную последовательность. Следом за письмом следует эпоха печатной технологии. Технология новой культуры – печатный станок, изобретенный Гутенбергом (отсюда и название его знаменитой книги «Галактика Гутенберга»). Распространение печатной технологии ведет к изменениям в таких областях человеческой жизни, как наука, образование, литература, искусство, общественное устройство, экономика, политическое устройств. Технология, пришедшая на смену печатному станку – это электрическая технология. Маршалл Маклюэн оказался одним из первых, кто указал на влияние новой коммуникационной технологии на культуру. Посредством новых средств массовой информации, в первую очередь благодаря телевидению, происходит возврат (на новом технологическом уровне) к принципам коммуникации устной культуры, мир превращается в «глобальную деревню». Маклюэн работал преимущественно в 60-х, когда только установилось массовое использование телефонии и телевидения, он был захвачен эйфорией новых средств коммуникации, считая, что они будут той разрушительной силой, которая отменит принципы механицизма «эпохи Гутенберга». Удивительно, как Маклюэну удалось охарактеризовать состояние культуры и структуры социальных отношений современного интернет-пространства. Много лет спустя сеть Интернет действительно превратилась в ту идеальную «глобальную деревню», где нет государственных границ, а сообщения передаются мгновенно от одного пользователя к другому. Новая электронная культура определяется через новейшие средства коммуникации, такие как, например, глобальная коммуникационная сеть Интернет. Однако новые технологии и их развитие приводят к новым культурным феноменам, которые нам только предстоит изучить. Обратимся к современным исследованиям электронной коммуникационной среды.

Исследователь коммуникации в эпоху электронной культуры **Тим Джордан** в своей книге «Интернет, общество и культура: коммуникативные практики до и после интернета» (2013)[1] пишет о трансформации стиля сообщения в классической коммуникативной триаде Отправитель – Сообщение – Реципиент. В цифровой культуре, «пост-интернет» эпохе, сообщение более не связано с отправителем, как это было в эпоху живого общения или даже рукописного письма. Отправитель и реципиент в рамках живого общения всегда присутствовали физически, и тем самым не требовалось процедуры идентификации. Следующая эпоха, эпоха «коммуникации-на-расстоянии», привносит в коммуникацию процедуру идентификации (авторизации) посредством подписи, марки и штампов на письмах и т.п. В цифровую же эпоху возникает разрыв между телесной оболочкой и собственно отправителем сообщения, ценность авторства сообщения размывается. Автор сообщения может зарегистрироваться в любой социальной сети (В контакте, Facebook, Instagram и т.п.) под одним именем и в любую минуту сменить это имя на другое, создать несколько адресов электронной почты и т.п. Это довольно стандартные и часто используемые функции сегодня. Такие процедуры влекут за собой, по мнению автора, неста-

[1] *Jordan T.* Internet, Society and Culture: Communicative Practices Before and After the Internet. Bloomsbury Academic, 2013.

бильность ситуации коммуникации. Однако есть пути возврата в стабильное состояние. Если до интернета это были новые пути идентификации личности абонента, например, такое средство удаленной коммуникации как телефон спровоцировало и новые пути авторизации по тембру, интонации и характеристикам голоса. В цифровую эпоху коммуникацию стабилизирует не процедура авторизации, не поиск автора теста, а стиль самих сообщений. В качестве примера автор приводит случаи «троллинга» («trolling»), когда участники форума могут легко определить, что автором нескольких сообщений, размещенных под разными именами, является один и тот же человек, поскольку комментарии этих якобы разных пользователей презентуют полярные позиции и их основная цель: «разжечь» беседу, сделать диалог популярным среди других пользователей. *Получается, что в ситуации современной цифровой коммуникации пользователь постоянно оказывается в ситуации прохождения теста на наличие интеллекта*. Просто подписью или фотографией более нельзя доказать, что ты личность, фактически каждый из нас оказывается в ситуации прохождения теста на интеллект и не всегда проходит его успешно. Так, например, широко известна такая интерпретация теста Тьюринга, как обратный тест на интеллект CAPTCHA (сокращение от Completely Automated Public Turing test to tell Computers and Humans Apart), или в переводе на русский, полностью автоматизированный публичный тест Тьюринга для различения компьютеров и людей. CAPTCHA – это компьютерный тест, используемый для того, чтобы определить, кем является пользователь системы, человеком или компьютером. Чаще всего пользователю необходимо ввести символы, изображенные на рисунке, тем самым подтвердив, что он (пользователь) является человеком, а не искусственным агентом. Интересно, что многие люди не могут справиться с данным тестом с первого раза, и наоборот, некоторые программы уже знают пути взлома такого рода защиты. Обратный тест Тьюринга – это процедура, которая уже стала повседневной практикой для большинства активных пользователей сети. Это лишь пример того, когда мы вынуждены явным образом сдавать экзамен на человечность, однако мы сами постоянно непроизвольно тестируем других пользователей, своих интернет-собеседников. И эта процедура уже больше походит на классическую интерпретацию общего теста Тьюринга на интеллект, о котором уже шла речь в самом начале статьи. Современная коммуникативная практика в пространстве Интернета изобилует примерами общения человека и компьютерной программы. Иногда пользователь-человек знает о том, что его собеседник – робот, так, например, многие компании используют консультантов-роботов на своих сайтах, компания Yota, например; программы-собеседники обзванивают потенциальных клиентов банков и салонов красоты и т.п. Однако множество диалоговых ботов участвуют в интернет-коммуникации инкогнито, увеличивая рейтинг сайтов, форумов и т.п. Случается, что интернет-коммуникация превращается в бессмыслицу или полный абсурд. Возможно, это от того, что Вы общаетесь с роботом? Здесь мы не будем приводить примеры бессмысленных диалогов из сети Интернет, поскольку их авторство и достоверность подтвердить довольно сложно, поэтому рассмотрим пример из официальных протоколов соревнований между диалоговыми ботами. В 1991 году на базе Кэмбриджского центра изучения поведения впервые прошли соревнования по прохождению теста Тьюринга между диалоговыми ботами. Автор идеи, Хью Лобнер (Hugh Loebner), предложил проводить соревнования по формальному прохождению теста Тьюринга[1]. По правилам соревнований в игре участвуют несколько программ и несколько людей-собеседников, с ними при помощи компьютерной переписки общаются судьи, задача которых определить, кто из испытуемых человек, а кто компьютер. Зачастую коммуникация с искусственным интеллектом оборачивается нелепицей, именно *абсурдность диалога* с компьютерным ботом, как мы увидим далее, оказывается внутренним критерием для судей. В данном изложении мы используем термин «абсурд» в его обыденном значении, как нечто нелепое, алогичное, противоречащее здравому смыслу, даже бессмысленное. Приведем в качестве примера диалог одного из судей с программой, которая полу-

[1] Официальный сайт премии Лобнера – http://www.loebner.net.

чила в рамках соревнований на приз Лобнера в 1992 года наименьшее количество баллов и была однозначно признана искусственным собеседником всеми шестью судьями. Далее приведено начало этого диалога, из которого очевидна основная проблема, а именно практически отсутствие содержательных ответов.

«00:00:00 Судья 2
я ничего не знаю о предмете нашего разговора, просветите меня
00:00:29 Терминал 2
продолжай
00:00:39 Судья 2
мне не о чем продолжать
00:00:55 Терминал 2
ты любишь смотреть хоккей?
00 :01:07 Судья 2
Нет, а ты?
00:01:18 Терминал 2
ну, я стараюсь не надоедать тебе
00:01:33 Судья 2
спасибо, расскажите мне про хоккей
00:01:54 Терминал 2
В ней 5 игроков, включая одного вратаря
00:02:22 Судья 2
В чем суть игры
00:02:39 Терминал 2
А в чем ты думаешь суть игры?
00:02:54 Судья 2
Не имею ни малейшего представления» [1].

Исходя из представленной расшифровки, можно сделать вывод о том, что компьютерная программа не справилась с поставленной задачей, а именно не смогла вести естественный диалог. Главный недостаток этого диалога – отсутствие внутренней логики, связанности, именно поэтому он кажется лишенным смысла. Эта программа была признана наихудшей из участников, ни один из судей не ошибся в том, что она является компьютерной программой. Однако ситуация соревнований, которую мы наблюдаем в этом примере, является искусственно созданной. А что происходит, если человек сталкивается с компьютерной программой в реальной жизни, когда его никто не предупреждает о том, что возможно его собеседник или автор научной статьи, которая попала к нему на рецензию, не человек?

Хотелось бы далее привести пример из недавнего прошлого. Несколько лет назад группа студентов Массачусетского технологического института написала программу SCIgen, генерирующую псевдонаучные тексты, их задачей было проверить качество тезисов, принятых на конференцию WSEAS. В трех случаях сгенерированные программой тезисы были приняты, а сгенерированная программой статья получила положительную рецензию и почти была напечатана в научном журнале (в последний момент главный реактор отказал в публикации). Продолжение этой истории связано с российским аналогом данного «эксперимента». Сотрудники редакции газеты «Троицкий вариант» в 2006 году при помощи программы ЭТАП-3 перевели на русский язык ту самую псевдонаучную статью, сгенерированную программой SCIgen, и отправили ее на публикацию в научный журнал сомнительного качества «Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов», статья прошла рецензию и была опубликована. Вот фрагмент этого псевдонаучно-

[1] Протокол соревнований на приз Лобнера (1992), перевод с англ. автора, стр. 14-16, электронный ресурс – http://loebner.net/Prizef/1992_Contest/Transcripts_1992.pdf.

го текста: «Конфигурация аппаратного оборудования и программного обеспечения. Для понимания происхождения приводимых результатов следует знать использованную конфигурацию сетей. Было проведено развертывание на сети перекрытия NSA планетарного масштаба для изучения взаимно широкомасштабного поведения исчерпывающих прототипов. Во-первых, эффективное пространство оптического диска мобильных телефонов было разделено пополам для лучшей оценки средней латентности использованных компьютеров типа desktop. Это противоречит общепринятым подходам, но оказалось полезным в данном исследовании»[1]. Текст составлен из фрагментов реальных научных исследований. Каждое предложение и используемые термины по отдельности обладают некоторым смыслом, однако, текст в целом представляет собой полную *бессмыслицу*. Это должно быть понятно любому специалисту в данной сфере, но вполне может запутать человека, далекого от выбранной научной тематики. Конечно, первоочередной задачей для участников данного проекта было разоблачение качества данного псевдонаучного журнала, однако полученный ими результат заставляет задуматься в первую очередь над *проблемой достоверности* в рамках цифровой коммуникации, статусе печатного текста. Как пишет У. Эко в статье «От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст»[2], доверие к печатному тексту – одна из ментальных привычек человека книжной культуры. Представляется, что благодаря таким программам как диалоговые боты, соревнованиям по прохождению теста Тьюринга, случаям разоблачения и введения в заблуждение при помощи сгенерированных машинами текстов отношение пользователя к электронному тексту будет трансформироваться и появятся новые коммуникационные практики, которые позволят нам вести осмысленный диалог, используя современные коммуникативные технологии. Из приведенных примеров становится понятно, что современные коммуникационные технологии меняют сами принципы коммуникации между людьми. В ситуации, когда оказывается практически невозможно определить автора сообщения, единственным условием успешной коммуникации является само сообщение, его стиль, смысловая связанность, понимание целей и задач собеседника. Коммуникация, опосредованная компьютером, является важным компонентом современной электронной культуры, а мысленный эксперимент Тьюринга может помочь нам лучше понять ее специфику.

ЛИТЕРАТУРА

1. *«Корчеватель»* // Троицкий вариант, (2008, № 839) – электронный ресурс – http://www.scientific.ru/trv/2008/013/korchevatel.html.
2. *Эко У.* От Интернета к Гутенбергу // Интернет (1998, № 98-6-7 (10)) – электронный ресурс http://www.gagin.ru/internet/10/32.html.
3. *Jordan T.* Internet, Society and Culture: Communicative Practices Before and After the Internet. Bloomsbury Academic, 2013.
4. *Turing A.* Computing Machinery and Intelligence // Mind (vol. LIX, no. 236, October 1950).

[1] «*Корчеватель*» (разделы «Результаты» и «Благодарности») // Троицкий вариант, (839) 30 сентября 2008, электронный ресурс – http://www.scientific.ru/trv/2008/013/korchevatel.html.

[2] У. Эко. От Интернета к Гутенбергу // ж. Internet. 1998, № 6-7.

УДК 82. 091+821. 162. 3 + 821. 163. 41

Н.А. Розенберг

ПЕРЕЧИТЫВАЯ Я. ГАШЕКА И М. ПАВИЧА

«Похождения бравого солдата Швейка во время мировой войны» по-русски издавались значительными тиражами, но с большими перерывами. Впервые роман вышел из печати в 1927 г., потом в 1955 г., наконец, в 1988 г. В наши дни многие мотивы романа на удивление узнаваемы и актуальны. И это несмотря на 100 лет, разделяющие события, о которых идет речь в романе, от современной геополитической ситуации. Действия австро-венгерской армии в Галиции описаны Гашеком с документальной точностью, и эти страницы поражают своей беспощадностью, своим жестким мировосприятием, своим психологизмом.

Гашек служил в полку, сражавшемся с русскими на галицийском направлении. Его описания мест событий, маршрут продвижения: Чоп, Мукачево, Стрый, Перемышль, Самбор, Львов, – достоверны. Чем ближе к границе, тем абсурднее становится ситуация в австро-венгерской армии. Генералитет беспомощен, штаб рассылает противоречивые приказы, – наконец цель и смысл военных действий не ясны ни офицерам, ни тем более солдатам. Сострадая людям, втянутым в водоворот войны, Гашек создает образ армии как некой амальгамы из множества персонажей, в бесконечном ежедневном взаимодействии которых обнаруживается абсурдность происходящего. В результате возникает уникальный сплав гротеска и историзма. Война до предела обострила личностные качества героев романа. Достаточно вспомнить, что маску идиота носит всеобщий любимец и балагур Швейк, удивительно напоминающий шута русской фольклорной традиции, поведение обжоры-Балоуна заставляет постоянно сравнивать сытую мирную и голодную военную жизнь, а названный автором «породистым кобелем в мундире», поручик Лукаш, при всей его деликатности безумно страдает от отсутствия на фронте дам.

Национальные противоречия, раздирающие австро-венгерскую армию, составляют, по сути дела, историко-культурный контекст романа. Неприязнь между чехами с одной стороны, австрийцами и немцами с другой, проявляется и на уровне повседневных, бытовых отношений, и во время боевых действий. Среди чехов исподволь зреет протест против истребления славянских народов, сербов и украинцев, в котором они должны были принимать участие. Заметим, что идеи славянского единства, в отличие от доктрины австрославянизма, разделял сам автор романа [1]. Совсем молодым, двадцатилетним юношей, летом 1903 г. он принимал участие в сражениях на Балканах на стороне болгарских и македонских повстанцев [2].

События 1914 г. на сербском фронте Гашек ставит в связь с кампанией в Галиции. Об этом свидетельствует один из тех эпизодов романа, которые вызывают ассоциации со многими локальными конфликтами, охватившими Восточную Европу и территории бывших республик СССР в постсоветское время. Швейк и его приятель, сапер Водичка ожидают допроса в канцелярии дивизионного суда. И Водичка, чтобы скоротать время, пускается в воспоминания «Когда я был в Сербии, – рассказывает Водичка, – то в нашей бригаде любому, кто вызовется вешать «чужаков» (так в австро-венгерской армии называли сербских партизан Н.Р.) платили сигаретами: повесит солдат мужчину – получает десяток сигарет «Спорт», женщину или ребенка – пять… Со мною служил (один Н.Р.), мы долго не знали, что он этим промышляет. Только удивлялись, что его всегда на ночь вызывают в канцелярию… И как-то ночью, когда его не было, кто-то вздумал порыться в его вещах, а у этого хама в вещевом мешке – целых три коробки сигарет «Спорт» по сто штук в каждой… К утру он вернулся в наш сарай и мы учинили над ним короткую расправу… Никак не могли его удавить… Потом на шею надели его же собственный вещевой мешок вместе с сигаретами и бросили его, где поглубже, в Дрину» [3, с. 266]. Сцена расправы над палачом содержит такие натуралистические детали, которые по этическим соображениям пришлось опустить.

Казни партизан и мирного населения носили массовый характер и в случае отказа приводить приговор в исполнение расстреливали того, кто отказался [3, с. 264].

Стоила ли когда-нибудь человеческая жизнь дешевле? И как случилось, что националистически настроенные силы, провоцирующие конфликты в бывших республиках Советского Союза, а также в Восточной Европе рубежа XX – XXI веков, взяли за образец те способы истребления мирного населения, которые, казалось бы, совсем недавно армия Австро-Венгрии применяла против населения Галиции? В наши дни примеру радикалов прошлого следуют те, предков которых самих уничтожали. Парадокс, – или отсутствие исторической памяти? Среди облаченных властью палачей Гашек выводит в романе генерала-садиста Финка фон Финкельштейна, имеющего прототип – коменданта крепости Перемышль. Этот генерал был одержим манией устраивать полевые суды, чтобы как можно быстрее повесить приговоренных. «Он считал повешение делом совершенно простым и естественным, своего рода хлебом насущным, – пишет Гашек, – он не говорил «именем его императорского величества вы приговариваетесь… но просто заявлял «я приговариваю вас» [3, с. 467]. Не желая участвовать в массовых казнях, офицеры и солдаты добровольно сдавались в плен русским. Именно этот выбор сделал для себя Я. Гашек и вместе с ним русским сдался денщик поручика Лукаша Франта Страшлипка, послуживший прототипом Швейка [2].

В эпизоде с вахмистром, готовым отправить Швейка на виселицу за шпионаж, так как патруль арестовал его в русской форме, автор романа описывает, по сути дела, пример раздвоения личности, который свидетели тоже склонны воспринимать как помутнение рассудка. Посланному за Швейком солдату предстает удивительное зрелище «…Сидят оба в обнимку, а господин вахмистр гладит его (Швейка Н.Р.) по голове и приговаривает: Золотце ты мое, головушка ты моя славянская, шпиончик ты мой ненаглядный…» [4, с. 81-85].

Довольно странное отношение к врагу, и воспринимается ли Швейк простодушным службистом как враг?

Война, по мысли Гашека, настолько несовместима с природой человека, что может привести к нарушению его психики и даже к безумию. В одной из глав романа он с видимой будничностью констатирует, что командир одной бригады сошел с ума и отправил в штабы батальонов явно бессмысленные телеграммы. И этот факт далеко не единичен как среди чехов, так и среди русских. В одной из самых популярных дореволюционных газет «Русское слово» от 26 сентября 1914 г. было опубликовано письмо представителя Союза русских психиатров и невропатологов с призывом «…повсеместно в стране открывать лазареты для… призрения нервно и душевнобольных воинов, эвакуированных с театра военных действий… помещения меньше чем на 100 человек для этой цели непригодны» [5, с. 150-151].

И роман Гашека, и русская пресса свидетельствуют таким образом, об истинном размахе психических заболеваний во время Первой мировой войны, о патологических изменениях, которым была подвержена человеческая личность.

Антимилитаристский пафос романа, основанного на подлинных материалах, обращает нас к проблемам, которые породили войну и к проблемам, ею порожденным, но далеко не решенным в современности. Прислушаемся к нашему великому современнику М. Павичу (1929 – 2009), пережившему более чем двухмесячные бомбежки Белграда весной – летом 1999 г. авиацией США и НАТО. В «Звездной мантии» (новелла «Козерог»), вышедшей из печати в том же 1999 году, он пишет: «Дурак, чего ты дожидаешься, говорил я сам себе на протяжении всех тех семидесяти восьми дней, когда на голову падали бомбы. Но когда тебе на голову валятся бомбы, думать не можешь. Не можешь и спать. Семьдесят восемь ночей я не спал… Я никак не мог поверить в реальность происходящего [6, с. 32]. Страх за Югославию и явная абсурдность происходящего, – сложная смесь переживаний обуревали в эти месяцы и многих в России. Происходившее казалось началом новой мировой войны. Но на наши головы бомбы не падали… О психическом состоянии молодых соотечественников во время войны писатель рассказал в новелле «Минотай ненавидит будущее». Как оказалось, даже само название новеллы стало пророческим. Если герой «Козерога» находит спасение в любви, молодые возлюбленные из «Минотая…», кажется, утратили ее навсегда, и что самое худшее, навсегда утратили саму способность любить. «Над нами устра-

шающе-голодная вечность в образе невидимых самолетов, а за нами переодетые воспоминания Минотая. Его глаза вдруг постарели. В них не страх, а ненависть. Ненависть к будущему… Бомбы падали прямо в нашу с Минотаем любовь» [6, с. 150-151]. Страна целиком оказалась вырванной из привычного потока бытия. Обесценилось бережно лелеемое прошлое, бессмысленными оказались надежды. Люди, безвинно обреченные быть уничтоженными, не могли иметь будущего.

Символичен образ разрушенных посольств, мимо которых спешит домой героиня новеллы, – Белград покинули все. И снова, как в начале Первой мировой войны, происходит истребление сербского народа.

Недавние события в Югославии, война на Юго-Востоке Украины, – заметно повлияли на самосознание, на культурную идентификацию славянских народов в современном мире. Очевидна тенденция осознания своей культурной специфики и отличных от западно-европейских культурных ценностей. Славянская идентичность сформировалась в ином культурно-историческом контексте, чем западно-европейская и понимание этого заметно влияет на внешнюю политику славянских государств. Никто иной, как М. Павич определил культуру своего народа как созидательную, эта доминанта очень устойчива, ибо народ «…выстоял между двумя империями, тремя верами и столькими языками, сколько дуло здесь разных ветров» [7, с. 32]. Стойкость народа объясняется его жизненной философией, изложенной тремя поколениями строителей в романе «Внутренняя сторона ветра» – дедом, отцом и сыном из рода Чихоричи. «Все мы строители, – говорил… дед…, – но нам для работы дается необыкновенный мрамор: часы, дни и годы; а сон и вино – это раствор» [7, с. 11]. Вторя этим словам, младший Чихорич, монах Ириней Захумский поясняет своему другу, для чего он сооружает храмы даже во время войны, среди пожаров и толп бегущего от турок народа. «А наше дело строить. Разве кто-нибудь обещал тебе мир и счастье, дом – полную чашу и то, что на жизненном пути добро будет сопровождать тебя, как хвост сопровождает осла?» [7, с. 38]. Так монах Ириней оставил свою страницу в летописи событий. Его храмы стали «…записью на землях между Жичей, Моравой, Смедеревом, Сланкаменом и Дреновицей… Он бежал и строил, строил и бежал» [7, с. 48]. Почему же так трагичны переживания Минотая? Утрачена связь времен, или, как считает сам Павич, «Нужно вовремя открыть свое прошлое, ведь у него тоже есть свой срок годности…» [7, с. 5].

И как случилось, что ненависть к будущему, отторжение от него и боязнь будущего стали тенденцией современного мировосприятия, о которой пишут многие исследователи?

В послевоенном и постколониальном мире, к сожалению, обнаруживают свое проявление многие предрассудки и государственные стратегии по отношению к народам – «недоевропейцам». Вполне возможно, именно поэтому многие «локальные» конфликты современности не вызывают осуждения в Евросоюзе, а страны-агрессоры не осуждаются даже за использование запрещенных и приносящих вред всему живому видов вооружений.

Страх, порождаемый военной агрессией, не первый десяток лет изучают этологи, пришедшие к неутешительным выводам. Многократная стимуляция страха, в том числе при помощи активной индоктринации, приводит к регрессии человека и к потере контроля за его поведением со стороны высших структур мозга, к нарастанию агрессивных реакций, становящихся неуправляемыми [8, с. 210-211]. Если масса таких людей вооружена, катастрофа неизбежна. И вместе с ней системные кризисы целых народов. Профессор славистики Нью-Йоркского университета Б. Гройс в своем интервью 29 сентября 2014 года оценивает возможности современного понимания реальности в науке и искусстве как очень и очень приблизительные, ненужные. «Сейчас культура, наука, искусство… представляются жизнью на отшибе, читаешь какую-то фигню, что-то рисуешь, но это никому не нужно, включая тебя самого и это вызывает чувство глубокой депрессии…» [9]. Не нужно, как следует из интервью, потому что всех пугает будущее после экономического кризиса с его социальной напряженностью и угрозой новой безработицы. Единственная приемлемая форма социальной интеграции, которая по мысли Гройса нужна сегодня людям, – пролетаризация, необходимая, чтобы включиться во что-то и работать сообща. «Это, конечно, эксплуатация, – заключает Гройс, – но люди хотят, чтобы их эксплуатировали. Им это нравится» [9]. Очевидно, до сегодняшнего дня люди и не догадывались, что их эксплуатируют и они работали сообща исключительно для собственного удовольствия. Теперь это удовольствие будет полнее, и как тут не

вспомнить рассуждения бравого солдата Швейка. Идентификацию югославов Б. Гройс ставит в связь с военной агрессией против них, но тут же замечает «…какие культурные коды у сербов и хорватов, так никто толком и не разобрался» [9]. По его мнению, в современной культуре не стоит вопрос различия мнений или общего мнения. Их следует заменить переживанием каких-либо событий (будь то война, кризис, карнавал), в которых участвуют все. Замечу, что одни переживают события по Интернету, другие – в живой реальности. Видеть обстрел мирной деревушки на экране и самому находиться под обстрелом, это совсем разные переживания.

В своих странствиях по вполне мирной и, казалось бы, вполне благополучной Чехии я, тем не менее, увидела существенные изменения в отношении к русским и то разнообразие форм, в которых проявляется национальное самосознание. Первое видишь, когда с тобой все чаще начинают говорить по-русски. В стране много туристов из ФРГ, приезжающих лечиться на чешские курорты. Здесь многие люди разных поколений говорили и говорят по-немецки. Традиция. Теперь приходится задавать вопрос – на каком языке лучше общаться и часто слышишь, что по-русски. Переход на русский по-моему не был для чехов очень уж трудным, тем более, что русских приезжает в страну все больше и больше.

Свои отношения с Евросоюзом в Чехии осмысливают вполне здраво, хотя молодежь довольно часто уезжает работать за границу. В 2002 г. газета «Деловая Прага» провела опрос населения, читателям был предложен один-единственный вопрос – какие ассоциации вызывает у вас слово Чехия. (Мне, как и Швейку, интересно заглянуть порой в газеты). Ответы сгруппировались следующим образом:

Пиво;

Сборная по хоккею;

Швейк [2].

Могу свидетельствовать, что эти маркеры, или, если угодно, коды национальной культуры могут быть проявлены в разных обстоятельствах, но если уж хотите убедиться, как они влияют на поведение чехов сегодня, – загляните в пивной кабачок в день хоккейного чемпионата. Как и во времена Швейка, именно здесь переживается и обсуждается самое главное. И портрет Швейка смотрит со стены, на нем Швейк такой, каким мы привыкли его видеть в книгах и каким изобразил его замечательный чешский художник Й. Лада. Что же касается культурных кодов сербов, – можно не сомневаться, что одним из них стали произведения великого мудреца и мистика М. Павича.

В наши дни Я. Гашек – один из самых переводимых чешских писателей. «Похождения бравого солдата Швейка» опубликованы на 26 языках, на основе романа снято более 20 фильмов, причем среди них как игровые, так и анимационные картины. Первые фильмы по мотивам романа появились в Чехии в 1926 – 1927 годах, последние из известных экранизаций, это анимационные фильмы, снятые на Украине в 2008 и 2012 годах. На ТВ ФРГ в 1958 и 1972 годах прошли сериалы, в которых литературный материал воплощен с большой полнотой. Неоднократно в разных европейских странах и в том числе в России, «Швейка...» ставили в театре.

Чешские, немецкие и русские кинематографисты чаще других обращались к роману Гашека. Роль Швейка сыграли такие выдающиеся актеры, как Рудольф Грушинский, Ян Верих, Борис Тенин. Фильмы, снятые в годы Второй мировой войны существенно отличаются от фильмов, снятых после нее. Остался главный герой, но практически заново писался текст. И это только подтверждает, что Швейк стал именем нарицательным, персонажем, вошедшим в культурное сознание не только чехов, но и других народов. Публицистической остротой и антимилитаристской направленностью отличаются советские фильмы «Швейк готовится к бою», «Новые похождения Швейка» и «Солдатская сказка», вышедшие в 1942 – 1943 годах. Швейк сражался с фашистами в партизанских отрядах на родине и в Югославии, рассказывал своим товарищам о французском Сопротивлении. Действие происходило не только на улице, но и в традиционных чешских кабачках, атмосфера которых была призвана передать чешские обычаи, особую культурную атмосферу. Швейк воспринимался партизанами как «тот самый Швейк из романа», как национальный герой.

Швейк-антифашист прошагал по Европе в фильмах, снятых в Великобритании – в 1943, в Бельгии – в 1968, в Дании – в 1970, в Португалии – в 1975 годах. В эпоху глобализации роман Гашека при-

обретает новый смысл, акцентируются ценности национального миропонимания, декларируется, что чехи хотят оставаться чехами. В Чехии стало традицией показывать на рождественских каникулах фильмы о Швейке.

Обостренное восприятие исторического прошлого проявляется в документальных кадрах убийства эрцгерцога Франца-Фердинанда в Сараево, с которых начинается не один фильм, и только после них идут титры. Предчувствие неизбежной войны гонит народ на улицы Праги, куда уже вступили армейские части, торжественно марширующие под ликующие звуки марша Радецкого. И с этих кадров музыка и движение, музыка и танец неразрывно связаны в кульминационных сценах фильмов, следующих тексту романа. Чего стоит знаменитая сцена, когда в ритм движению возбужденной толпы Швейк, сидя в инвалидном кресле, размахивает своими костылями. Гениально придуманная первым иллюстратором романа Й. Ладой, она знаменует собой завязку фильма. В сцене медосмотра на призывном пункте в замедленном танцевальном движении по кругу – от врача к врачу переходят голые призывники, потерявшиеся в новой для них ситуации. Этот прием используется как в чешских, так и в немецких фильмах.

Сцена в кабачке, куда конвойные приводят Швейка, чтобы вместе выпить пива – кульминационная для многих экранизаций. Подлинные настроения народа выплескиваются здесь в желании радоваться жизни, влюбляться и танцевать.

И что можно было с этим поделать, если еще задолго до начала Первой мировой именно в кабачках собирались люди разных сословий, чтобы повеселиться и потанцевать. Атмосфера веселья нарастает вместе с переходом от одних танцев к другим. Сначала пары танцуют фокстрот, потом чешскую польку, а по мере повышения градуса веселья, девушки, зарабатывающие в кабачке, начинают отплясывать канкан.

Швейк вместе со всеми распевает народные песни, танцует. Особенно хороша сцена всеобщего веселья со Швейком – Грушинским, очевидно лучшим исполнителем этой роли. В 1963 году в немецко-австрийской экранизации романа «Schwejks Flegejahre» была сделана попытка переиначить смысл романа и образ главного героя. В фильме Швейк – Петер-Александер наивный и неловкий долговязый парень, абсолютно иной и по возрасту и по облику, чем Швейк из романа. Он развлекается тем, что подбирает, подкармливает и дрессирует бездомных собак, благо у его отца колбасная лавка. В армии он по своей бестолковости попадает в карцер, а там, кроме него томится еще один заключенный, его давний друг. Вспоминая прежнюю жизнь, они распевают народную песенку Розамунда, под которую очень хорошо танцевать польку, чем они с удовольствием и занимаются.

Таким образом, визуальный образ романа был бы тусклым, если бы не музыка и танец. Настроение в отдельных сценах, темп действия передаются не только благодаря сюжетной линии, но и чередованию в фильмах таких музыкальных жанров как марш, вальс, полька, канкан. Танцевальные ритмы, зрелище самих танцев, погружают зрителя в атмосферу происходящего.

В единстве с пластическим воплощением темпо-ритма повествования средствами танца, рождается стилевая целостность произведения киноискусства. Национальное своеобразие романа в его визуальном воплощении проявлено в типаже и характерности актеров, в их умении воплотить национально-неповторимое своей мимикой, пластикой, танцем. И если начальные сцены фильма – явная пародия на патриотический подъем, то завершающие – ужасают зрелищем разоренных деревень и сожженных полей, развороченной земли и мгновенной бессмысленной гибели поручика Лукаша.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Доубек В.* Славянская концепция и образ России в чешском обществе Х1Х века. [Электронный ресурс] URL: http: //www. hrono.ru/proekty/slavyane/doub0610.php (дата обращения: 17.11.2014).
2. *Hasek J.* [Электронный ресурс] URL: http://www.epwr.ru/quotauthor/txt_137.php (дата обращения: 10.09.2014).
3. *Гашек Я.* Похождения бравого солдата Швейка. Казань, Тат.кн.изд-во, 1982. 528 с.
4. *Гашек Я.* Похождения бравого солдата Швейка. [Электронный ресурс] URL: http: // www.separat-lib.com. /books/ 21?page=170 (дата обращения: 08.01.2015).
5. *Доктор Баженов*. Письмо в редакцию // Русское слово. 1914. 26 сентября.
6. *Павич М.* Звездная мантия: Астрологический справочник для непосвященных. СПб.: Азбука-классика, 2004. 181 с.
7. *Павич М.* Внутренняя сторона ветра. Роман о Геро и Леандре. СПб.: Азбука, 2000. 191 с.
8. *Эйбл-Эйбесфельдт И.* Этология человека // Белик А.А. Культурология. Антропологические теории культур. М: Российский гос. гуманит. ун-т, 1998. 241 с.
9. *Гройс Б.* [Электронный ресурс] URL: http: // www. http:primerussia.ru/ interwiew-post/444 (дата обращения: 15.01.2015).

Н.А. Трубицина

«БУНИНСКАЯ РОССИЯ» КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Самоопределение региона в общей модели русской культуры – насущная задача, решение которой, по словам В.В. Абашева, требует «методологической модернизации». С разных сторон феномен края раскрывают археология, этнография, география, историческое и литературное краеведение. В настоящее время активизировались попытки структурировать разрозненный материал различных научных направлений с помощью семиотики культуры. И здесь ведущим научным термином становится понятие «текста культуры», обоснованное в нескольких работах Ю.М. Лотмана.

Современный культуролог А.П. Люсый, автор концепции «Крымского текста» русской культуры, назвал происходящие методологические сдвиги «текстуальной революцией»: «В конечном счете, самой концепцией Петербургского текста В.Н. Топоров бросил методологический вызов России, и та ответила ему текстуальной революцией гуманитарного знания. Вызов В. Топорова заключался в заявленной эксклюзивности данной концепции, постулирующей ее «непереносимость» на другие пространства. Ответ – в повсеместном учреждении разнообразных локальных «текстов культуры» разного уровня и масштаба. Внимательное изучение данных наработок позволяет сделать вывод, что, как правило, весь уже накопленный материал является не поверхностным подражанием, как это может показаться на первый взгляд, а ответом самого российского пространства, со всеми его особенностями и всего ранее сформировавшегося комплекса гуманитарного знания на глубинные потребности национального семиозиса»[1].

В отличие от краеведения, проблема региональных текстов гораздо глубже: место не просто становится предметом эмпирического исследования, но позиционируется одновременно и как феноменальный, и как ноуменальный локус, связанный не только с осмыслением фактической информации, но и с моделированием на ее основе новых культурно-пространственных отношений. Все исследователи в области локальных текстов непременно подчеркивают научный характер своих работ, а подходящая методология синтезирующего плана имеется только у одной науки – культурологии. Герменевтический метод, направленный на расшифровку различных культурных кодов, способен обеспечить научную работу по регионоведению необходимым корпусом исследовательских приемов.

Инициировавший проблематику локальных текстов В.Н. Топоров в основном работал с литературным материалом, особо подчеркивая его значимость для Петербургского текста. Построенные по модели Топорова городские тексты Архангельска, Калининграда, Перми, Петрозаводска, Старой Руссы, Челябинска и других локусов также опираются на литературную традицию, поскольку художественное произведение в наивысшей мере выполняет трансляционную функцию культуры, как бы «вытягивает» текст региона на общенациональный уровень. Однако локальные тексты не ограничиваются лишь литературным контекстом; помимо него в словарь текста культуры включаются знаковые манифестации архитектурных памятников, особенностей ландшафта, специфики бытового уклада и т.д. Все вместе это создает парадигматические ресурсы локального текста региона, вычленение которых является одной из первичных научно-исследовательских задач.

В заключение своего фундаментального труда «Пермь как текст» В.В. Абашев отметит: «Понятие локального текста дает возможность перейти от краеведческой описательности и эмпиризма к целостному взгляду на историю города и края, поставить вопрос о смысле места жизни не в качестве отвлеченных разговоров и любительских фантазий, а как ***реальную культурологическую проблему*** (курсив наш – Н.Т.). Понимание города как текста предлагает методологию целостного

---

[1] *Люсый А.П.* Текстуализация и регионализация: Локальный текст культуры как реализация схемы «Вызова и Ответа» // По материалам I Международной конференции «Актуальные проблемы регионоведения» 22-24 ноября 2012 г. Электронный ресурс: www.regionalstudies.ru/journal/homejornal/rubric.

изучения территории, поскольку локальный текст образует контекст для каждого отдельно взятого факта местной истории, культуры и искусства»[1].

Подобного рода исследования имеют огромное практическое значение. Одной из важнейших задач прикладной культурологии является прогнозирование, проектирование и регулирование актуальных культурных процессов, разработка специальных технологий трансляции культурного опыта, целенаправленного управления культурными процессами. В этой связи концепция региона как текста может стать серьезной основой для креативной, глобальной и эффективной политики развития края. «Видение города как языка и текста дает ключ к осмыслению стратегии его развития»[2].

Вынесенное в название статьи понятие «Бунинская Россия» реально и метафизично одновременно. Топографическая метафора принадлежит Константину Паустовскому: «Тогда в Ефремове вошла в меня бунинская Россия и завладела мной надолго. Елец был рядом. Я решил съездить туда, чтобы посмотреть этот бунинский город... Елец отчасти похож на Рязань, на бывший Козлов, на Липецк. Но в Ельце особенно сильно чувствуешь сотни раз описанные Буниным уголки России, ее прелесть, дыхание ее безграничных ржаных полей»[3].

Именно Елец стал центром культурно-исторической территории, получившей символическое название «Бунинская Россия», а «елецкий текст» парадигматически и синтагматически связан с именем Ивана Алексеевича Бунина. Благодаря бунинским произведениям, многие историко-культурные реалии елецкого городского пространства превратились в процессе семиозиса в знаково-символические объекты.

Отталкиваясь от метафоры Паустовского, «Бунинская Россия» аккумулирует в себе места детства и юности И.А. Бунина – территории бывших Орловской и Тульской губерний: Озерки, Становая, Воргол, Елец, Ефремов, Глотово-Васильевское и т.д. Сам писатель будет неоднократно отмечать важность этих мест для формирования его поэтического таланта, мест, где «образовался богатейший русский язык и откуда вышли чуть не все величайшие русские писатели во главе с Тургеневым и Толстым»[4]. Эту культурно-языковую особенность русского Подстепья подчеркнет современник и земляк Бунина, писатель М.М. Пришвин: «Плодовитый был все-таки наш Елецкий чернозем: я был в первом классе, а из четвертого тогда выгоняли Бунина, в восьмом кончал С.Н. Булгаков – это писатели, а по-другому занятых людей и не перечесть…»[5]. В Елецкой мужской гимназии с 1887 по 1891 год преподавал историю и географию выдающийся русский мыслитель, философ, писатель В.В. Розанов. Розанов считал Елец своей «духовной родиной», мечтал быть похороненным именно в этом городе, где впервые в жизни «встретил домик в 4 окошечка, подле Ведения (церковь, Елец), где было все благородно»: «В первый раз в жизни я увидал благородных людей и благородную жизнь»[6].

Рассматривая Елец как особую историко-культурную территорию, Н.В. Борисова придаст городу статус онтологической модели всего русского пространства, «провинциальной России с ее духом древности, жертвенности, традиционно-охранительного начала»[7]. Эта идея закрепляется в стихотворении «Бабье лето» уроженца Херсонщины, жившего до эмиграции в Москве, поэта А.П. Шполянского, писавшего под псевдонимом Дон Аминадо:

Нет даже слова такого
В толстых чужих словарях.
Август. Ущерб. Увяданье.
Милый, единственный прах.
Русское лето в России.

[1] *Абашев В.В.* Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века. Пермь, 2008. С.414.
[2] Там же, С.415.
[3] *Паустовский К.Г.* Близкие и далекие. М., 1967. С.263.
[4] *Бунин И.А.* Собр.соч. в 6-ти т. М., 1988. Т.6. С.543.
[5] *Пришвин М.М.* Дневнинки. 1920-1922. М., 1995. С.275.
[6] *Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб первый // Розанов В.В. Уединенное. М., 1990. С. 139.
[7] *Борисова Н.В.* И.А. Бунин в жизни Елецкого государственного университета // Бюллетень № 1. Научный центр «Бунинская Россия». Итоги деятельности в 2010 году. Елец, 2011. С. 4.

Запахи пыльной травы.
Небо какой-то старинной
Темной, густой синевы.
Утро. Пастушья жалейка.
Поздний и горький волчец.
Эх, если б узкоколейка
Шла из Парижа в Елец...

Государственный университет в Ельце носит имя Ивана Алексеевича Бунина. В конце 1991 года (тогда еще в Елецком государственном педагогическом институте) образована единственная в России кафедра историко-культурного наследия, члены которой активно занимались литературным и историческим краеведением. За последние годы кафедрой было проведено несколько международных и всероссийских конференций, по результатам которых опубликованы сборники научных трудов «Творческое наследие И.А. Бунина на рубеже тысячелетий» (2004), «Творчество И.А. Бунина и философско-художественные искания на рубеже XX – XXI веков» (2006), «Бунин и русский мир» (2009), «Елец в историко-культурном пространстве России» (2012). В 2005 году вышла коллективная монография елецких исследователей «И.А. Бунин: филологический дискурс», всесторонне освещающая творчество нашего выдающегося земляка. На кафедре историко-культурного наследия был успешно реализован еще один исследовательский проект, результатом которого стал выход в свет трех томов коллективной монографии «Бунинская Россия: Озерки-Батурино» (2007), «Бунинская Россия: Уездное» (2008), «Бунинская Россия: Елец» (2009).

Учитывая новые научные тенденции в современной гуманитарной науке, в ЕГУ им. И.А. Бунина в 2014 году была создана научно-исследовательская лаборатория «Бунинская Россия», объединившая в своих рядах философов, культурологов, историков, этнографов, литературоведов, лингвистов и искусствоведов-дизайнеров. Новый научный проект призван:

– реализовать научно-интегральный подход к исследованию столь значимого для российской культуры и истории провинциального локуса;
– выявить сущностные основы национального культуросозидающего пространства, определившие традиционно-охранительные начала русского мира;
– исследовать малоизученный пласт культурного наследия выдающихся представителей «Бунинской России», который являет подлинную энциклопедию русской провинции, жизни в лицах, событиях, фактах, обращенную к трагическим страницам социально-исторического, политического и культурного бытия деревни и уездных городов «срединной России» (Ельца, Задонска, Липецка и т.д.), где происходили катастрофические события предреволюционного, революционного и постреволюционного времени. В связи с этим большой научный интерес представляет деятельность писателей, поэтов, мыслителей, политиков, ученых, творчески связанных с «Бунинской Россией»: И.А. Бунина, М.М. Пришвина, С.С. Бехтеева, В.В. Розанова, С.Н. Булгакова, Н.А. Семашко, С.Л. Маслова, святителей Тихона Задонского, Иннокентия Херсонского и многих других;
– выявить геопоэтические, фольклорно-этнографические, лингвистические особенности означенного локуса в целях материализации исторической и культурной памяти;
– определить стратегические направления в области столь актуальной для нашего времени популяризации в школьной практике литературного наследия наших выдающихся земляков – И.А. Бунина, М.М. Пришвина и др. (создание учебных пособий по развитию творческого воображения и развитию устной и письменной речи учащихся средних и старших классов);
– обосновать необходимость введения в научный оборот и атрибуции нового концепта «Елецкий текст», который предполагается исследовать в качестве значимого компонента понятия «провинциальный текст».

Итоговым событием работы лаборатории в текущем году должна стать Всероссийская научная конференция «Елецкий текст русской культуры», проведение которой планируется на конец октября. Данное мероприятие, на наш взгляд, является значительным научным форумом по теоретической и прикладной культурологии, позволяющим обсудить результаты исследовательской деятельности ученых различных отраслей культурологического знания, интересующихся русской провинцией.

ИСКУССТВО В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

И.Л. Гольдман

ПОТЕНЦИАЛ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ КАК НАУЧНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ В ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ И РОССИЙСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

Современная искусствоведческая наука стоит на пороге перемен и открытий. Переживая сложные времена, искусствоведение пытается адаптироваться к новым социальным реалиям, ценностным и образовательным ориентирам. Неизбежная рефлексия науки об искусстве в современном гуманитарном знании способствует идентификации искусствоведения в системе гуманитарных наук и в образовательной практике, где вызревает и формируется новое гуманитарное знание. В XXI веке искусствоведение становится все более практико-ориентированной наукой, развивающейся на основе принципа междисциплинарной интеграции.

В настоящее время мы наблюдаем стремительный процесс модернизации российского образования на всех уровнях, обусловленный «Национальной доктриной образования в Российской Федерации, охватывающей период до 2025 года». С 1 сентября 2011 года все высшие учебные заведения перешли на образовательные стандарты третьего поколения. В свою очередь общеобразовательные учреждения осваивают поэтапно образовательные стандарты второго поколения в соответствии с проектом «Наша новая школа», документом «Стратегия развития системы образования Санкт-Петербурга 2011 – 2020 гг. “Петербургская школа – 2020”».

Следует особо подчеркнуть, что с 1 сентября 2013 года вступил в силу новый Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ, на основании которого требуется выстроить целостный, последовательный и непрерывный образовательный процесс в системе «образовательное учреждение – вуз».

Модернизация образования в вузе преимущественно сопряжена с решением следующих проблем: интеграция науки и образования; структурирование и соотнесение содержания образования с концептуальными основами развития высшего образования и программой подготовки студентов на разных ступенях обучения; определение методологических подходов к выстраиванию образовательного процесса в системе «образовательное учреждение – вуз»; система оценки качества образовательной деятельности; сотрудничество образовательных учреждений с профильными организациями для формирования профессиональной компетентности будущих бакалавров, магистров, специалистов, в частности, их подготовки к педагогической и научно-педагогической деятельности; привлечение к участию в организации и реализации учебного процесса междисциплинарных специалистов, владеющих современными педагогическими технологиями и занимающимися научно-исследовательской деятельностью; обеспечение возможности переподготовки педагогических работников и специалистов, привлекаемых к образовательной практике в вузе, с учетом новых образовательных и социокультурных ориентиров, требований информационного общества, что позволяет успешно решать как общепедагогические, так и профессиональные задачи.

Традиционный «знаниево-информационный» подход сменяется компетентностным, отказ от предметоцентризма предусматривает формирование личностных, предметных, метапредметных компетенций в общеобразовательном учреждении, соответственно общекультурных и профессиональных компетенций – в вузе.

В частности, работа по новым образовательным стандартам в вузе связана с необходимостью гуманитаризации образовательного процесса в информационную эпоху, реализации принципов

фундаментализации, культурологизации, индивидуализации на всех этапах обучения студентов: базовой и вариативной частей всех циклов: гуманитарного, социального и экономического; математического и естественно-научного, профессионального цикла. Важным представляется следование принципу вариативности в обучении студентов в условиях выбранного направления и профиля подготовки бакалавров и магистров.

Отсюда в условиях модернизации образовательной деятельности наблюдается рефлексия, идентификация, переосмысление роли гуманитарных наук, их потенциала в развитии и обогащении современного гуманитарного знания, гуманитарной мысли, которая отражает процессы трансформации сознания человека в медиапространстве, и в недрах которой вызревают новые социокультурные и образовательные ориентиры, переосмысливаются духовные ценности.

В принятом Федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» прослеживается курс на интеграцию науки и образования, на что указывает статья 72 «Формы интеграции образовательной и научной (научно-исследовательской) деятельности в высшем образовании». Интеграция научной и образовательной деятельности в теоретической и практической подготовке студентов должна, прежде всего, успешно осуществляться в вузах, подведомственных Министерству образования и науки. Название министерства говорит само за себя.

Вузы, подведомственные Министерству культуры, представляют собой особые институции, призванные готовить специалистов, бакалавров и магистров по разным творческим направлениям и профилям. Их деятельность наряду с вступившим в силу законом «Об образовании в Российской Федерации» от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ, регламентируется также законом Российской Федерации «Основы законодательства РФ о культуре» (1992); Концепцией развития образования в сфере искусства и культуры в Российской Федерации 2008 – 2015 годы, а также Федеральной целевой программой «Культура России (2012 – 2018 годы)».

Отчасти сложности в системе образования в творческих вузах, в придании им особого статуса призван разрешить проект Федерального закона «О культуре в Российской Федерации», который был представлен в октябре 2011 года в Госдуме и с тех пор активно обсуждается. В нем важной, на наш взгляд, для моделирования образовательного пространства в творческом вузе является Глава VII «Образование и научно-исследовательская деятельность в сфере культуры и искусства», предусмотренная в проекте Федерального закона «О культуре в Российской Федерации».

Существенным в процессе модернизации образовательной деятельности гуманитарных, творческих вузов, а также вузов, где осуществляется обучение творческим направлениям подготовки, является использование потенциала гуманитарных наук, их педагогических возможностей.

Роль гуманитарного знания и гуманитарных наук в условиях информатизации общества очевидна, несмотря на заметное отстранение, отчуждение и даже пренебрежение их достижениями, а подчас и ощущение стагнации, неопределенности в их развитии. Вместе с тем об их особом статусе можно судить, ссылаясь на четкие и фундаментальные прогнозы академика Д.С. Лихачева, который полагал, что именно XXI век должен стать веком расцвета гуманитарной культуры, формирующейся на основе знаний человека в области культуры повседневности, искусства и искусствознания. В свою очередь и у крупного философа и культуролога К. Леви-Стросса не было сомнений в том, что нынешнее столетие состоится только благодаря гуманитарным наукам. Об этом же говорил и Д. Белл: «…Главным при принятии решений и управлении переменами стало доминирование теоретического знания, превалирование теории над эмпиризмом и кодификация знаний в абстрактные своды символов, которые как в любой аксиоматической системе, могут быть использованы для изучения самых разных сфер опыта» [1, с. 25]. Следует подчеркнуть, что современные гуманитарные науки, которые долгое время воспринимались сугубо теоретическими, носят практико-ориентированный характер, что находит отражение в образовательной деятельности на разных ступенях.

Без сомнения, учитывая основные направления профессионального гуманитарного образования, в образовании в сфере художественной культуры и медиакоммуникаций должно превалировать гуманитарное знание и активно использоваться потенциал гуманитарных наук, на что

указывает авторитетный специалист, доктор педагогических наук О.В. Стукалова: «Импульсом к более целенаправленному использованию потенциала гуманитарного знания в образовательном процессе является стремление преодолеть формальный, абстрактный характер обучения, вводя его в широкое культурное пространство» [6, с. 2].

В этой связи особое место в ряду гуманитарных наук отводится искусствоведению, чьи возможности существенно расширяются на современном этапе, а именно, в осмыслении специфики художественной культуры в медиапространстве, которая предстает важным фактором развития информационного общества. Современное искусствоведение, развиваясь, как гуманитарная наука, в системе культуры, оказывает воздействие на профессиональное гуманитарное образование, которое также функционирует в рамках социокультурного пространства. Помимо исследований в области мировой художественной культуры, современной художественной практики, потенциал науки об искусстве оказывается все более востребованным в методологии искусствоведческого и гуманитарно-художественного образования и находит применение в теории и практике профессионального медиаобразования.

Использование потенциала искусствоведения в образовательной деятельности с учетом перехода на личностно-ориентированную, системно-деятельностную, компетентностную модели обучения обусловлено требованиями в информационную эпоху к современному образовательному процессу, а именно необходимостью интеграции науки и образования на уровне теоретической и практической подготовки на всех ступенях обучения в системе «образовательное учреждение – вуз» и реализации принципов: культурологизации, гуманитаризации, фундаментализации, гуманизации, вариативности, выстраивании индивидуальных образовательных маршрутов, «образование через всю жизнь».

Современное искусствоведение как гуманитарная наука, наука о человеке, культуре, духе, обладает, без сомнения, педагогическими возможностями для системы вузовского образования, которые могут быть направлены на формирование общекультурных, общепрофессиональных, профессиональных, специальных профессиональных компетенций студентов в зависимости от выбранного направления подготовки и профиля обучения. Сотрудничество искусствоведческой науки и педагогики неизбежно в аспекте изучения и освоения специфики художественной культуры, анализа и интерпретации ее искусствоведческого содержания, в частности, в рамках учебного процесса в вузе, учитывая трансформацию художественных текстов в инфотексты, и наоборот, превращение медиатекстов в художественные тексты в арт-среде.

Результатом междисциплинарной интеграции искусствоведения и педагогики стало рождение «педагогического искусствоведения» (Бим-Бад Б.М. [2]; Золотарева Л.Р. [3]) или, как полагает автор, так называемой «педагогической науки об искусстве», которая по нашему глубокому убеждению, отвечает за методологию познания специфики художественной культуры в ее целостности, учитывая интеграцию разных видов художественного творчества, и интерпретацию произведений искусства в образовательной деятельности. Без учета педагогических возможностей искусствоведческой науки невозможно эффектно подготовить искусствоведов, дизайнеров, режиссеров, журналистов, профессионалов в области рекламы и связей с общественностью и других специалистов, приобщить их к художественно-творческой, креативной, проектной, научно-исследовательской деятельности, что важно для формирования конкурентоспособности в рыночных условиях, где современные формы художественной коммуникации проникают в медиапространство, а инфосфера оказывает сильное влияние на художественную практику [7].

При этом искусствоведы как междисциплинарные специалисты, получая широкую гуманитарную подготовку, все чаще выбирают для себя преподавание как основной и самый сложный вид профессиональной деятельности, предполагающий исследовательскую, научно-методологическую, художественно-творческую работу. Преподавание требует от искусствоведов не только знаний своей предметной области и смежных с нею сфер, владения искусствоведческими компетенциями, но и педагогической компетентности, знания современных образовательных моделей.

Сегодняшний искусствовед опирается на междисциплинарный подход в исследовании специфики художественной культуры и проблем гуманитарного образования – образования в сфере культуры и медиакоммуникаций. А участие современных искусствоведов в реализации новых образовательных стандартов, основных образовательных программ вуза по направлениям бакалавриата и магистратуры, выбранным профилям обучения предусматривает применение методологии искусствоведческой науки в теории и практике гуманитарно-художественного образования (искусствоведческого, театрального, музыкального, экранного, дизайнерского и т.д.), профессионального медиаобразования, а именно подготовке студентов в области рекламы и связей с общественностью, журналистики, с учетом специфики содержания образовательных программ, методологии учебного процесса и соответствующими нормативно-правовыми документами, регулирующими вузовскую образовательную деятельность.

Последовательный анализ своей искусствоведческо-педагогической деятельности позволил автору данной статьи определить и сформулировать основную проблему его научных изысканий, которая заключается в отсутствии согласования между потенциалом искусствоведения как фундаментальной науки в системе гуманитарного знания и его востребованностью в теории, практике и методологии гуманитарно-художественного образования; поиске путей реализации педагогических возможностей современной искусствоведческой науки в профессиональной медиаобразовательной деятельности; в несоответствии искусствоведческого осмысления мировой художественной культуры как области научного знания и как учебной дисциплины в информационном пространстве; научно-теоретической разработке и обосновании применения искусствоведческого подхода в гуманитарно-художественном и медиаобразовании, опирающегося на методологию искусствоведения как междисциплинарной науки, интегральный принцип в изучении художественной культуры, разных видов искусства в инфосфере, интерпретацию художественных и медиатекстов с позиции искусствоведческой науки, в частности восприятие и осмысление искусствоведческих текстов как медиатекстов и медиатекстов как искусствоведческих текстов; трансформации художественной культуры в системе медиакоммуникаций, а современных форм рекламной, PR-коммуникации – в социокультурном пространстве, арт-институциях.

Освоение художественных произведений и медиатекстов в русле интеграции искусствоведения и педагогики, культурологии обусловлено осмыслением аспектов взаимодействия данных научных дисциплин.

На основе выявленной проблемы исследования мы определили его цель – проследить основания интеграционных процессов современного искусствоведения в системе гуманитарного знания и образования с целью расширения сферы профессиональной коммуникации и компетентности искусствоведов в информационном пространстве, т.е. провести теоретико-методологический анализ интеграционных процессов современного искусствоведения в гуманитарном знании, в системе гуманитарно-художественного образовании, профессионального медиаобразования.

По мнению автора, активно занимающегося научно-педагогической, искусствоведческо-педагогической деятельностью в вузе, достижение данной цели сопряжено с фокусированием внимания на следующих процессах, а именно:

1. на рефлексии и идентификации искусствоведческой науки в системе гуманитарного знания;
2. на формировании «интегрированного искусствоведения» в условиях трансформации современного гуманитарного знания;
3. на искусствоведческом осмыслении специфики художественной культуры;
4. на изучении и освоении художественной культуры в русле междисциплинарной интеграции искусствоведения – культурологии – педагогики;
5. аспектах междисциплинарной интеграции искусствоведческой науки и педагогики в современном гуманитарном образовании;
6. искусствоведческой подготовке в системе среднего и высшего российского образования в современных условиях;

7. искусствоведческой подготовке в системе медиаобразования студентов в творческом вузе;
8. интеграции искусствоведческо-культурологических знаний в содержание профессионального медиаобразования в вузе.

Общим *методологическим основанием исследования* искусствоведения в сфере гуманитарного знания и образования служит междисциплинарный подход (О.Ю. Афанасьева, Н.А. Аминов, В.И. Вершинина и др.), а также теория развивающего обучения (В.В. Давыдов, Д.Б. Эльконин и др.); диалоговый (В.С. Библер и др.), личностно-ориентированный (Е.В. Бондаревская и др.), деятельностный (Б.Г. Ананьев, А.Н. Леонтьев и др.) подходы к профессиональному образованию; теоретические взгляды представителей научных школ педагогики искусства (А.В. Бакушинский, А.И. Буров и др.); эстетического воспитания молодежи (Б.П. Юсов, А.А. Мелик-Пашаев и др.).

Кроме того, концептуальные идеи гуманитаризации образования на современном этапе (А.М. Новиков[5] и др.), идеи развития гуманитарного образования, образования в сфере художественной культуры и медикоммуникаций содержатся в фундаментальных трудах выдающихся гуманитариев, методологов, педагогов-теоретиков и практиков (М.М. Бахтин, В.С. Библер, М. Бубер, Ю.М. Лотман, М.С. Каган, Н.Ф. Хилько[9], А.В. Федоров [8], Н.Б. Кириллова [4] и др.).

Занимаясь научным обоснованием авторской концепции, ориентированной на раскрытие искусствоведения как гуманитарной науки в теории, практике и методологии гуманитарно-художественного и медиаобразования, образования в сфере художественной культуры и медиакоммуникаций, автор данной статьи отдает первостепенное значение искусствоведческому компоненту как гуманитарному и искусствоведческой методологии как гуманитарной методологии в высшем образовании.

Вместе с тем мы считаем важным создание необходимых условий для использования искусствоведческого подхода, внедрения в систему высшего профессионального образования (гуманитарно-художественного и медиаобразования) для повышения эффективности развития. Разработанная автором искусствоведческая концепция образования в сфере художественной культуры и медиакоммуникаций апробирована в ходе искусствоведческо-педагогической деятельности автора в профильных и непрофильных петербургских вузах с целью совершенствования учебного процесса подготовки студентов творческих, коммуникационных направлений.

Мы полагаем вполне целесообразным и закономерным включение искусствоведческого компонента в программу подготовки студентов творческих направлений 42.03.02 «Журналистика» и 42.03.01 «Реклама и связи с общественностью», что нашло отражение в содержании таких творческих курсов, которые направлены на развитие креативного мышления и раскрытие творческого потенциала студентов, а именно: «Основы рекламы и паблик рилейшнз», «Арт-журналистика» для журналистов, «Мировая художественная культура», «Теория и практика массовой информации», «Психология массовых коммуникаций» для бакалавров рекламы и связей с общественностью. С целью эффективного выстраивания учебного процесса в рамках указанных курсов автором подготовлено учебно-методическое сопровождение, изданы учебно-методические пособия по психологии массовых коммуникаций, основам рекламы и паблик рилейшнз, а также по организации рекламы аудиовизуальной продукции, что демонстрирует востребованность искусствоведов в теории и практике коммуникационного образования.

Наряду с имеющимися результатами, подтверждающими широкие возможности искусствоведов, а, следовательно, и потенциал науки об искусстве, необходимо заметить следующее: искусствовед, основным видом профессиональной деятельности которого является преподавание, должен владеть не только «искусствоведческо-педагогическими компетенциями», но и «искусствоведческо-медиапедагогическими компетенциями». Под последними мы понимаем умение выстраивать образовательный процесс творчески, с опорой на интегрированный искусствоведческий материал; интерпретировать произведения художественной культуры как медиатексты и, наоборот; анализировать современные художественные процессы в медиапространстве; владеть методологией искусствоведческого анализа произведений художественной культуры и т.д.

При этом в процессе образовательной деятельности искусствовед-педагог должен руководствоваться важными искусствоведческими методами: формально-стилистическим, структурно-типологическим, культурно-историческим, сравнительно-историческим, иконографическим, иконологическим, феноменологическим, структурно-функциональным, семиотическим, герменевтическим, синергетическим; особое внимание уделять информационному и когнитивному подходам в искусствознании.

Научно-педагогический опыт автора статьи позволяет ему непрерывно, системно и последовательно уже более восьми лет (с 2003 по 2010 год – в учреждениях дополнительного образования и общеобразовательной системе, с 2005 года по настоящее – в вузе) анализировать педагогические возможности искусствоведения, процессы расширения направлений профессиональной коммуникации искусствоведа в условиях медиасреды; осмыслять значение искусствоведения в системе гуманитарного знания, гуманитарных наук; внедрять и применять искусствоведческий подход в гуманитарно-художественном и профессиональном медиаобразовании, направленном на подготовку режиссеров кино и телевидения, бакалавров и магистров истории искусств, дизайна, журналистики, рекламы и связей с общественностью.

Кроме того, искусствоведческий интегрированный материал может стать основой для разработки структуры и содержания новых профильных курсов, а также адаптации уже предусмотренных программой подготовки курсов (например, «Мировая художественная культура» по направлению 42.03.01 «Реклама и связи с общественностью», профиль «Реклама в международном сотрудничестве») для студентов творческих направлений подготовки гуманитарных и даже технических вузов. При этом в содержании программ курсов такой искусствоведческий материал будет варьироваться в зависимости от профиля обучения и специфики вуза.

С целью обеспечения преемственности в системе «общеобразовательное учреждение – вуз» искусствоведческий подход будет уместным использовать в обучении учащихся и в практике учреждений дополнительного образования.

Исследуя педагогические возможности науки об искусстве, мы приходим к выводу, что сегодня важная задача современного искусствоведения заключается в том, чтобы анализировать специфику, процесс, методологию гуманитарно-художественного образования и профессионального медиаобразования, а именно образования в сфере художественной культуры и медиакоммуникаций, ориентированных на формирование компетенций студентов с целью создания собственных текстов художественной культуры, медиатекстов в условиях интеграции художественной и информационной культуры.

Содержание гуманитарно-художественного образования и профессионального медиаобразования напрямую зависит от исторического развития мировой художественной культуры, становления и формирования культуры информационного общества в условиях глобализации. Иными словами содержание образования меняется с учетом динамики и закономерностей развития мирового художественного процесса.

С точки зрения искусствоведения, т.е. с позиции фундаментальной науки об искусстве, ранее последовательно и системно не исследовались теоретико-методологические аспекты интеграции искусствоведения как научной дисциплины в систему профессионального гуманитарного образования. Функционирование гуманитарно-художественного и профессионального медиаобразования становится импульсом для стремительного развития мирового художественного процесса в информационную эпоху. Восприятие образования как формы культуры, культурологизация образовательной среды, реализация принципа культуросообразности в системе «образовательное учреждение – вуз» позволяет нам рассматривать в искусствоведческом ракурсе вопросы и проблемы художественного образования и медиаобразования как важных направлений профессионального гуманитарного образования.

Б. Спаркс разъясняет, что «новые подходы требуют от нас пересмотра многих устоявшихся идей и взгляда в новых направлениях» [10]. Следуя этому убеждению в информационную эпоху, автор данной статьи опирается на междисциплинарный подход в осмыслении указанной выше проблемы, выявленной в ходе научных изысканий и решении поставленных задач в процессе научно-педагогической деятельности, которая носит междисциплинарный характер, поскольку мы

обращаемся как к собственно искусствоведческо-культурологическим, историко-культурным, так и художественно-педагогическим и медиапедагогическим вопросам.

На методологическом уровне автором статьи впервые выделены и проанализированы два аспекта педагогической науки об искусстве: искусствоведческая направленность художественно-педагогической деятельности и педагогическая направленность искусствоведческой деятельности.

Под «педагогическим искусствоведением» мы понимаем раздел искусствоведческой науки, самостоятельную научную дисциплину, сформировавшуюся на стыке искусствоведения и педагогики и направленную на изучение и освоение художественной культуры в процессе искусствоведческого образования учащихся и студентов; исследование роли искусствоведения в системе гуманитарного знания и в разных направлениях гуманитарного образования; обеспечение непрерывной, системной, комплексной подготовки искусствоведов узкого и широкого профиля к профессиональной деятельности и научно-педагогической работе в образовательных учреждениях разного уровня; формирование искусствоведческих компетенций учащихся и студентов в зависимости от направления и профиля обучения, прежде всего в системе профессионального образования в сфере художественной культуры и медиакоммуникаций.

Педагогическое искусствоведение, в нашем представлении, отвечает за методологию познания специфики художественной культуры, интерпретацию искусствоведческих, художественных текстов, медиатекстов, их интеграцию в современную художественную среду, рекламную, журналистскую и PR-коммуникации, направляет на создание собственных артефактов, творческих текстов, художественных произведений.

В свою очередь, уместно говорить и о «медиапедагогическом искусствоведении» (Термин авт. – *И.Г.*), которое, как мы считаем, способствует креативной подготовке, формированию и развитию творческих компетенций студентов в рамках методологии профессионального медиаобразования, в частности в процессе изучения и освоения студентами направления 42.03.01 «Реклама и связи с общественностью» дисциплины «Мировая художественная культура», «Теории и практики массовой информации». Данное понятие раскрывается и осмысливается впервые, исходя из восприятия художественной культуры как информационной системы, интеграции художественной культуры в медиасферу, взаимодействие креативной индустрии и современных медиа, художественной коммуникации в рекламное и PR-пространство, и, наоборот, интеграции современных форм рекламной, журналистской и PR-коммуникации в современной художественной практике и арт-индустрии.

С учетом выявленных педагогических возможностей современного искусствоведения мы предлагаем использовать в системе гуманитарно-художественного и профессионального медиаобразования искусствоведческий подход и соответствующую модель, ориентированные на изучение и освоение специфики художественной культуры в инфосфере, в процессе взаимной интеграции медиакоммуникаций и художественной коммуникации, а также овладение необходимыми профессиональными искусствоведческими компетенциями для художественно-творческой и креативной деятельности в сфере профессиональной коммуникации.

Автор статьи выделяет следующие общие ступени искусствоведческой подготовки в системе «общеобразовательное учреждение – вуз» или «общеобразовательное учреждение – ссуз – вуз»: пропедевтическая (начальная – искусствоведческие основы; предпрофильная – искусствоведческие ориентиры, искусствоведческий подход; профильная – искусствоведение как направление обучения), дифференцированная (базовая и средняя профессиональная), междисциплинарная, интегративная. В зависимости от ступени, направления, профиля обучения студентов в вузе, его специфики и стратегии развития искусствоведческая подготовка может быть четырехуровневой: общекультурная (технические направления), общепрофессиональная (гуманитарные направления), специальная профессиональная (творческие направления), междисциплинарная профессиональная (интегрированное искусствоведение).

Отсюда применительно к искусствоведческому образованию в вузе следует говорить о *профессиональной педагогике*, учитывая структуру педагогики, т.е. о профессиональной подготов-

ке искусствоведов, а также театроведов, киноведов и т.д., в том числе к научно-педагогической деятельности в образовательных учреждениях разного уровня. Основываясь на структуре педагогической науки, важно опираться на методы, необходимые как в процессе изучении, так и преподавания дисциплин, т.е. руководствоваться *предметной методикой*.

В частности, в программу подготовки бакалавров и магистров, прежде всего, искусствоведов-преподавателей, целесообразно включение соответствующей учебной дисциплины или образовательного модуля «Педагогическое искусствоведение» в основную программу подготовки, а также культурологов и педагогов искусства, специализирующихся на вопросах исследования и преподавания художественной культуры; дизайнеров и режиссеров, планирующих заниматься художественно-педагогической деятельностью. При этом содержательная структура модуля предусматривает изучение искусствоведческой специфики художественной культуры, знакомство с методологией искусствоведческого образования и методикой преподавания искусствоведческих дисциплин.

В свою очередь, научно-педагогический потенциал искусствоведов как междисциплинарных специалистов оказывается востребованным, в разных направлениях профессионального гуманитарного образования, не только в творческом, но и в техническом вузе, где помимо преподавания дисциплины «Мировая художественная культура» как современного искусствоведческо-культурологического курса, учитывая особенности и специфику вуза, в программу подготовки студентов, обучающихся направлению 42.03.01 «Реклама и связи с общественностью» (профиль «Реклама в международном сотрудничестве»), может быть включен специальный модуль «Современные рекламные технологии в международной творческой индустрии», структура которого предполагает три учебных курса: «Рекламная коммуникация в креативной индустрии», «Брендинг в культурной индустрии промышленного мегаполиса», «Продвижение креативных кластеров на промышленных территориях». Содержание курсов охватывает разносторонний интегрированный искусствоведческий материал.

Таким образом, всестороннее исследование теоретико-методологических аспектов интеграции современного искусствоведения в сфере гуманитарного знания и образования возможно только с помощью искусствоведческой методологии как гуманитарной и комплексного междисциплинарного подхода. Следовательно, проведение такого искусствоведческого исследования требует широкой междисциплинарной подготовки искусствоведов, компетентности искусствоведа в теории, практике и методологии профессионального гуманитарного образования, педагогике в сфере художественной культуры и медиакоммуникаций.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Перевод с английского. Изд. 2-ое испр. и доп. М.: Academia, 2004. 788 с.
2. *Бим-Бад Б.М.* Педагогическая антропология: курс лекций. М.: Изд-во УРАО, 2002. 208 с.
3. *Золотарева Л.Р.* Педагогическое искусствоведение – междисциплинарная область гуманитарного знания // Интеграция – основа продуктивных моделей современного гуманитарно-художественного образования: Материалы Всероссийской конференции (1-3 ноября 2010 г., Москва): Сборник научных статей / Ред-сост. О.И. Радомская; Под общ. ред. Л.Г. Савенковой. М.: Спутник +, 2010. С. 89-93.
4. *Кириллова Н.Б.* Медиалогия как синтез наук. М.: Академический проект, 2013. 368 с.
5. *Новиков А.М., Новиков Д.А.* Методология. М.: СИНТЕГ, 2007. 668 с.; Новиков А.М. Методология образования. Издание второе. М.: Эгвес, 2006. 448 с.
6. *Стукалова О.В.* Потенциал гуманитарного знания в профессиональной подготовке специалистов в сфере культуры и искусства [Элетронный журнал] // Педагогика искусства: сетевой электронный научный журнал. № 3. 2014. URL: http://www.art-education.ru/AE-magazine/archive/nomer-3-2014/stukalova.pdf. Объем 0,25 п.л.
7. *Суминова Т.Н.* Художественная культура как информационная система (мировоззренческие и теоретико-методологические основания). М.: Академический Проект, 2006. 384 с.
8. *Федоров А.В.* Словарь терминов по медиаобразованию, медиапедагогике, медиаграмотности, медиакомпетентности. М.: МОО «Информация для всех», 2014. 64 с.
9. *Хилько Н.Ф.* Роль аудиовизуальной культуры в творческом самоосуществлении личности: Монография. – Омск: Изд-во Сибир. ф-ла Рос. ин-та культурологии, 2001. 446 с.; *Хилько Н.Ф.* Экранная культура: медиасистемы и технологии. Омск: Сиб. филиал Российского ин-та культурологии, 2003.
10. *Sparkes B.A.* The Red and the Black. Studies in Greek Pottery. – London-New York: Routledge, 1996. P. 167.

Е.В. Щербакова

САКРАЛЬНЫЕ МИРЫ СКРЯБИНА И ШТОКХАУЗЕНА

Жизнь Скрябина совпала с эпохой «зорь в грозе» (А. Белый), требующей создания новых духовных ориентиров. Вслед за Вагнером и Ницше идеалом творческой личности для Скрябина стал «философ – музыкант – поэт»[1]. К счастью, Скрябин избежал судьбы Ницше, заплатившего за подобный синтез социальной маргинальностью. Подобно Вагнеру, Скрябина окружали единомышленники, продолжившие служение делу Мастера и после его смерти.

Как и Вагнеру, Скрябину присуще стремление к синтезу искусств, но оно мыслится в не столь театрализованной форме. Скрябинский мистический синтез искусства, философии и религии органично соединил Россию, Запад и Восток в космической версии нового Евангелия. Вагнеровским храмом искусства стал Байрейт, в котором новые принципы искусства закрепили особая сценография, исключительность исполнений оперных драм в духе античных празднеств и переключение акцентов с вокального на инструментальный параметр музыкально-сценического целого. Скрябин отдал дань русскому культу Вагнера: в его библиотеке присутствуют книги Ю. Каппа и К. Мандеса о Вагнере и несколько книг о «Парсифале». В последней главе своей книги К. Мандес пишет о необходимости национального подхода к вагнеровской музыкальной драме, считая при этом, что Вагнера как поэта-музыканта копировать нельзя, но теории Вагнера как писателя-эстетика «могут быть приняты всеми»[2]. Несогласие Скрябина отражено в записи на полях: «Да, но и эстетика ведь может быть тоже национально-немецкая!». Как известно, он упорно шел к созданию собственной эстетики, причем краткость его дневниковых записей и посвященных творчеству фрагментов эпистолярного наследия не стала препятствием для современников, осознающих масштаб творческой личности Скрябина. По свидетельству А. Коонен, Ю. Балтрушайтис полагал, что композитор «может быть, больше философ, чем музыкант»[3].

Размышляя о теоретических предпосылках и характеристиках преобразующего мир искусства, Скрябин обращался к широкому кругу источников. В этот круг от символистской поэзии (прежде всего произведений К. Бальмонта и Вяч. Иванова), воспринятых от кн. С.Н. Трубецкого идей Вл. Соловьева, книг Ф. Ницше и общения с Б.Ф. Шлёцером до теософских базовых трудов[4] временно вписались даже труды социалистов, в частности, Г.В. Плеханова, хотя поздний Скрябин открыто говорил о диаметральном расхождении своей художественной цели – космического экстаза человечества – и социалистических планов преобразования общества. Среди источников восточного происхождения выделяется «Катха Упанишад», где Скрябиным выделены мысли, в несколько иной форме вошедшие в его философско-эстетическое позднее мировоззрение. Это мысли о значении творческого начала в мировом развитии. «В нас находится бессмертное начало, Высшая Личность, которая принимает только разные формы при своем проявлении». «За Истинной Личностью нет ничего. Она

[1] *Русские* Пропилеи: Материалы по истории русской мысли и литературы / Отв. ред. М. Гершензон. Т. 6. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1919. С. 125.

[2] *Мандес К.* Рихард Вагнер. Пер. с фр. С.Д. Духовного. Киев: Изд. Ю.А. Пионтковского, 1910. С. 189-190.

[3] *Коонен А.* Страницы жизни. М.: Кукушка, 2003. С. 165. Известно, однако, что Ю.Д. Энгель, Л.Л. Сабанеев, С.В. Рахманинов, С.И. Танеев придерживались противоположного мнения.

[4] Подробно влияние на позднего Скрябина идей Е. Блаватской изложено в исследованиях: *Бандура А.* Александр Скрябин. Челябинск: Аркаим, 2004; *Лобанова М.Н.* Теософ – теург – мистик – маг: Александр Скрябин и его время. СПб.: Петроглиф, 2012.

наша высшая цель, к Ней должны мы идти». «Когда пробудится человек к истинной жизни, больше всего будет чтить он божественный огонь, заложенный в его душу». «Высшее начало так незаметно скрыто в нас, что если Его не откроет нам *другой*, то трудно постигнуть Его»[1].

В «Истории философии» Ф. Ибервега под редакцией М. Гейнце, тщательно проработанной Скрябиным, есть выделенные композитором мысли и его пометки, важные для зрелого музыкально-философского творчества. В изложении философии Шеллинга Скрябин подчеркивает, что последняя цель искусства – «уничтожение формы через полноту формы» и художник-творец должен, «все больше соединяя и сливая разнообразные формы, достичь самой крайней красоты в образованиях высшей простоты при бесконечном содержании»[2]. Авторское резюме на полях раздела, посвященного Гегелю, гласит: «есть вечное становление. Нет существования»[3]. Следы внимания Скрябина сохранились в разделах текста, посвященных малоизвестной польской философии. По Брониславу Трентовскому, цивилизованное человечество распадается на материалистическую романскую группу, идеалистическую германскую и славянскую, «предназначенную Провидением для примирения противоположностей и обретения истинной философии, а с нею и божественного мира». Август Цешковский разделяет историю человечества на «тетическую» эпоху до Христа (в ней преобладает внешнее начало, непосредственная объективность), «антитетическую» христианскую эпоху (в ней преобладает внутренний мир, субъективность, закон превращается в нравственность) и приближающуюся «синтетическую» эпоху – подлинную жизнь духа, которую откроет «третий Адам», «обещанный Христом Утешитель». Зарождению синтетической эпохи будет способствовать предчувствованная поэтами и пророками «философия действия» – «это зарождающаяся славянская философия». «Объединить все органы духа для концентрированного преследования священных конечных целей суждено славянскому миру»[4]. Из подчеркивания этих строк в издании, опубликованном примерно в те годы, когда Скрябин общался с князем Трубецким, следует, что композитор, которого позднее считали западником и «денационализатором» (А. Лурье, В.А. Каратыгин)[5], задумывался о духовном мессианизме России.

В библиотеке Скрябина нашлось место для вагнеровского «Парсифаля» – христианской мистерии позднеромантического плана – и символистского по манере изложения мысли «Так говорил Заратустра» Ницше – нового Евангелия философа, утверждающего принципиально нехристианские ценности в форме, близкой четырехчастной музыкальной симфонии. Для Скрябина обе эти художественно-смысловые концепции – лишь подступы к его творчеству. Учение о сверхчеловеке, героический индивидуализм Ницше были значимы для Скрябина 20-х – 40-х опусов. Об этом периоде Б. Шлёцер пишет: «на пути противопоставления своей внутренней мощи и свободы необходимости космоса последовательный индивидуализм приводит к бунту, к демонизму, к богоборчеству»[6]. Герой Скрябина – самоидентификация, человек искусства. В шестой части симфонии № 1 звучит хор на слова композитора: «О дивный образ Божества, гармоний чистое искусство! Тебе приносим дружно мы хвалу восторженного чувства. Ты жизни светлая мечта, ты праздник, ты отдохновенье; как дар приносишь людям ты свои волшебные виденья! В тот мрачный и холодный час, когда душа полна смятенья, в тебе находит человек живую радость утешенья, в тебе находит человек живую радость

---

[1] *Победа* над смертью (Катха Упанишад). Пер. с англ. и излож. П.А. Буланже (Высшая мудрость мира.Вып. V). М.: изд. «Посредника», 1912. (Всемирная библиотека в память Л.Н. Толстого). С. 27, 24, 26, 20-21.

[2] *Ибервег Ф.* История новой философии в сжатом очерке. Перевел с 8 нем. изд. Я. Колубовский. 2-е рус. изд., значит. дополн. и переделан. СПб.: изд. Л.Ф. Пантелеева, 1899. Вып. II. С. 347. А. Коонен приводит высказывание Скрябина: «когда в искусстве это кипение достигнет апогея, все придет к простой формуле: черная черта на белом фоне, и все станет просто, совсем просто» (*Коонен А.* Указ.соч. С. 170).

[3] *Ибервег Ф.* Указ. соч. С. 792.

[4] Указ. соч. С. 795.

[5] *Ключникова Е.В.* (*Лобанкова*) А.Н. Скрябин и национальный диспут начала XX века: контексты и подтексты русского мессианства // Философия. Литература. Искусство: Андрей Белый – Вячеслав Иванов – Александр Скрябин / под ред. К.Г. Исупова. М.: РОССПЭН, 2013. С. 427.

[6] *Шлёцер Б.Ф.* От индивидуализма к всеединству // Аполлон. 1916. № 4/5. С. 48.

утешенья и забвенья. Ты силы, павшие в борьбе, чудесно к жизни призываешь, в уме усталом и больном ты мыслей новых строй рождаешь. Ты чувств безбрежный океан рождаешь в сердце восхищенном, и лучших песней песнь поет твой жрец, тобою вдохновленный. Царит всевластно на земле твой дух свободный и могучий; тобой поднятый человек свершает славно подвиг лучший. Придите, все народы мира, искусству славу воспоем! Слава искусству, вовеки слава!»[1].

Борьба духовного и материального на пути к осуществлению Мистерии виделась Скрябину во всех параметрах бытия. Например, катастрофа первой мировой войны рассматривалась композитором как борьба духовного (Россия и союзники) и материального (Германия) начал, как физическое отражение неких астральных сдвигов, после которых наступит «время страшнейшей прозы, полного погружения в материальный план, полной утраты всякой духовности», совпадающее с «*с торжеством социализма*»[2]. Лишь затем начнется эволюция, ознаменованная завершением Мистерии. В своем творчестве композитор видел значительный шаг к дематериализации. «Материальное тело» классической музыки, основанной на терцовом принципе построения аккордов, Скрябин стремился «погрузить…в астральный туман обертонов»[3]. Понимание формы как шара и кристалла в творчестве позднего Скрябина требовало особых принципов конструирования формы и тонально-гармонического плана произведений[4]. В «Прометее», иллюстрирующем творческое начало Вселенной, выстроена парабола движения от «духовных» тональностей, соответствующих духовному неразделенному бытию, к «материальным» как проекции духа на материю и вновь к «полной духовности» – от синего, по скрябинской цветовой шкале, Fis к красному F и обратно.

Колоссальный масштаб личности Скрябина был очевиден для его современников: он воспринимался как «пророк» (Н.А. Бердяев), «сфинкс» (Н.С. Жиляев), Орфей – «заклинатель хаоса и его освободитель в строе» (Вяч. Иванов), «звенящий эльф» (К. Бальмонт). Теургические проекты позднего Скрябина вышли за пределы собственно музыки, привели к мысли, что «искусства больше нет» (О.Э. Мандельштам) и вызвали закономерную критику со стороны религиозных мыслителей – П.А. Флоренского, Г.В. Флоровского и А.Ф. Лосева. Самоотождествление Скрябина с Богом вызывает у Лосева желание предать его анафеме как Сатану. Г.В. Флоровский писал, комментируя скрябинский «опыт космической истомы, опыт мистический, но безрелигиозный»: «Творчество Скрябина тем характерно, что в самом намерении творца оно было неким магическим действом, теургическим актом или предварением, должно было осуществить мистерию, мистерию космического разрушения и гибели… Притязаемая теургия оборачивается волшебством, колдующим насилием, где нет ни смирения, ни духовного опыта, ни священного трепета, но почти обнаженная похоть мистической власти»[5]. Однако мыслители, входившие в скрябинский круг, видели в музыке композитора воплощение синтетического искусства, мечты о возвращении искусству значения литургического и сакрального, мистериального синтеза, выводящего за границы как отдельных искусств, так и искусства как такового. Н.А. Бердяев говорит об эсхатологизме последнего творческого проекта композитора: «Скрябин в исступленно-творческом порыве искал не нового искусства, не новой культуры, а новой земли и нового неба. У него было чувство конца всего старого мира, и он хотел сотворить новый космос»[6]. В творчестве Скрябина типично для символизма соединились тема дионисийского экстаза и своеобразно трактуемая идея соборности («Надо, чтобы при содействии музыки было бы осуществлено *соборное творчество*»[7]). Учитывая свободу обхождения композитора с любыми философскими идеями, неуди-

[1] *Скрябин А.Н.* Собрание сочинений. Т.1. Симфония № 1 для солистов, хора и оркестра. Партитура. Музыка; Юргенсон, 2011. С. 140-177.
[2] *Сабанеев Л.Л.* Воспоминания о Скрябине. М.: Классика-XXI, 2003. С. 318-319.
[3] *Сабанеев Л.Л.* Указ. соч. С. 118.
[4] *Сабанеев Л.Л.* Указ. соч. С. 123.
[5] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 486-487.
[6] *Бердяев Н.А.* Очарование отраженных культур: о Вяч. Иванове // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. Т.2. М.: Искусство; Лига. С. 396.
[7] *Сабанеев Л.Л.* Указ. соч. С. 315.

вительно, что понятие соборности у Скрябина не идентично значению термина в произведениях Вл. Соловьева и С. Трубецкого. Но еще большую свободу трактовки соборности Скрябина, как представляется, допускают современные исследователи, видя ее реализацию «вне мистериального контекста» в общедоступных радио, телевидении и интернете[1].

«Мистерия» Скрябина как символистский Gesamtkunstwerk и высшая кульминация упомянутого композитором в тексте «Предварительного действия» процесса «пленения мечты» должна была объединить звук, слово, движение[2] с явлениями природы[3]. Показательно, что ведущим в данном синтезе для Скрябина выступал «дух музыки».

Известно, что поэты и музыканты эпохи символизма создавали свои творческие проекты в области пересечения зон влияния слова и музыки, что оставило свой след и в самом художественном языке, и в замыслах произведений крупной формы. А. Белый пишет литературные симфонии; покинувший консерваторию М. Кузмин, работавший как композитор в основном в камерных жанрах, создал эскиз «Мистической симфонии». Скрябин высоко ценил возможность общения с поэтами-символистами – Бальмонтом, Балтрушайтисом – в числе прочего в связи с собственной поэтической деятельностью, необходимой для создания его синтетических произведений. Он писал стихи с 1900-х годов (либретто ненаписанной оперы о художнике-мессии, текст финала симфонии № 1, литературная программа «Поэмы экстаза», изданная годом позже музыкальной премьеры, опубликованный в «Русских Пропилеях» текст «Предварительного действа»). Особый сакральный язык «Мистерии» остался на уровне замысла, но из воспоминаний современников композитора известно, что он должен был стать новой ступенью после «Прометея», в котором хор в конце включается в постбетховенском значении – не просто призыв к человечеству, но священный призыв: текст хора представляет собой ротацию прокомментированного Блавацкой священного слова «Oeahoo» как единства отцовского и материнского начал, раскрывающегося через андрогинную символику[4]. Работая над текстом «Предварительного действа» летом 1914 года, Скрябин, по свидетельству Б. Шлёцера, все время отдавал поэтическому творчеству и читал исключительно поэтов, перечитывая «CorArdens» Иванова и «Зеленый вертоград» Бальмонта[5]. Эти поэтические сборники сохранились в библиотеке Скрябина, поредевшей за истекшее столетие, до сих пор[6]. Проявив некоторый интерес к санскриту[7], к словотворчеству В. Хлебникова («Я сначала хотел, чтобы язык в Мистерии был

---

[1] *Ванечкина И.Л., Галеев Б.М.* Эстетическая футурология А. Скрябина и ее реализация на рубеже веков // Философия. Литература. Искусство: Андрей Белый – Вячеслав Иванов – Александр Скрябин / под ред. К.Г. Исупова. М.: РОССПЭН, 2013. С. 392.

[2] По воспоминаниям А.Г. Коонен, однажды Скрябин предложил ей перевести отрывок его музыки в пантомиму. «В один из вечеров, когда я была у Скрябина, заговорив со мной о «Мистерии», он неожиданно сказал, что мне будет принадлежать ведущая роль» (*Летопись жизни и творчества А.Н. Скрябина* / Сост М. Прянишникова и О. Томпакова. М.: Музыка. 1985. С. 225). См. также свидетельство Б. Шлёцера: «Скрябин хотел восстановить гармонический синтез трех искусств: музыки, поэзии и танца (включая мимику и пластику) путем сложного контрапунктирования» (Указ. соч. С. 233).

[3] «Я долго думал, – сказал Скрябин, – как
осуществить в самой постройке храма текучесть и творчество. И вот мне пришло в голову, что можно колонны из фимиама… Они будут освещены светами световой симфонии, они будут растекаться и вновь собираться! Это будут громадные огненные столбы. И весь храм будет из них… <> И его форма *будет отражать настроение музыки* и слов. Тут все есть: и симфония световая, и текучая архитектура, не грубо материальная, а прозрачная, и симфония ароматов, потому что это будут не только столбы светов, но и ароматов… И к этому присоединятся краски восхода и заката солнца… Ведь Мистерия, то есть введение к ней, будет продолжаться семь дней…» (*Сабанеев Л.Л.* Воспоминания о Скрябине. М.: Классика-XXI, 2003. С. 174).

[4] Подробный анализ символики текста хора в «Прометее» содержится в книге: *Лобанова М.Н.* Теософ – теург – мистик – маг: Александр Скрябин и его время. СПб.: Петроглиф, 2012. С. 284-292.

[5] *Шлёцер Б.Ф.* А. Скрябин. Т.1: Личность. Мистерия. Берлин: Грани, 1923. С. 111.

[6] *Иванов Вяч.* CorArdens. Ч. I. CorArdens. Speculum.Speculorum. Эрос. Золотые завесы. М.: изд-во «Скорпион», 1911. Надпись на шмуцтитуле: «Глубокоуважаемому Александру Николаевичу Скрябину на память о мимолетном знакомстве и с надеждой на глубокое. Вяч. Иванов. 2 апр. 1912». Ч. II. М.: изд-во «Скорпион», 1911.
Бальмонт К.Д. Зеленый вертоград. СПб.: изд-во «Шиповник», 1909.

[7] *Bergaine A. et Henry V.* Manuel pour etudier le Sanscrit Vedique. Precis de grammaire, chrestomatie, lexique. Paris: Emile Bouillon, 1890.

бы синтетический, «воссоединенный»), он затем решил, что Мистерия будет написана по-русски[1] и предполагал использование созданного М.Ф. Гнесиным приема «музыкального чтения»[2].

Л. Гервер справедливо усматривает знак завершения эпохи мифотворчества, вытеснения космических музыкальных идей из культурного сознания в созданной в 1921 году поэме Белого «Первое свидание». В ней описание симфонического концерта, на котором присутствует автор музыки – Скрябин, завершается снижением высокой образности, возвращением из «пустых эонов», космического странствия «в Москву, домой»[3]. Духовная преемственность с творцом «Мистерии» имеет место в музыке некоторых представителей первой волны русского авангарда, после революции эмигрировавших в Европу и на долгие десятилетия оставшихся «в тени» Скрябина – Н.Б. Обухова и И.А. Вышнеградского.

Первым масштабным произведением Ивана Вышнеградского стала мистико-эсхатологическая поэма «День бытия» (La journée d'existence, 1916 – 1917) для чтеца, оркестра и хора ad libitum на текст автора. Слушая поэму и не разделяя в полной мере мнение Л. Акопяна о ней[4], начинаешь, тем не менее, особенно ценить сдержанность Скрябина по отношению к прямому соединению слова и музыки в творчестве. Позднее И. Вышнеградский увлекся идеей «сверхискусства», объединяющего «искусство, религию, философию, общественность. Мы пришли к скрябинской идее о Мистерии, о вселенском свете, о последнем великом чуде, при котором душа человеческая под влиянием мощного психического комплекса должна переродиться, вылиться за пределы своей индивидуальности, разбить преграду, отделяющую *я* от *не-я*»[5]. На основе идей Скрябина Вышнеградский приходит к теории микроинтервалики и цветовой символики: «основой мне послужила радуга, которая имеет 6 цветов <>. Это красный, желтый, синий – основные цвета, затем смешение этих цветов: красный и желтый дают оранжевый, желтый и синий дают зеленый, а синий и красный – фиолетовый. И это круг»[6]. Вслед за Скрябиным Вышнеградский предполагал создание храма для искусства-религии: в его версии это был купольный храм, увенчанный звездами и цветомузыкальными проекциями, создающими различные формы.

Николай Обухов, писавший под выразительными псевдонимами Nicolas l'Extasié и Nicolas l'Illuminé, является одной из наиболее спорных и окруженных мистическим ореолом фигур в музыке XX века. Самым известным его проектом является законченная в Париже в середине 1920-х годов «Книга жизни» (Livre de la Vie) для голосов и двух фортепиано. Среди вариантов произведения приоритетна оркестровая версия его пролога с солистами-певцами, двумя фортепиано и изобретенным композитором электромузыкальным инструментов croix sonore (звучащий крест)[7]. Б. Шлёцер в благожелательной рецензии говорит о «Книге жизни» как об апокалиптическом «религиозном акте» и подчеркивает «русскую душу» Обухова: «Его духовные предшественники – с одной стороны – Скрябин, с другой – Мусоргский, Достоевский, еще более дальние – мистики и основатели религиозно-духовных сект, которые играли важную роль в России XIX века»[8].

Со скрябинской Мистерией «Книгу жизни» роднит особая действенность искусства (объединение человечества в экстазе и осуществление гибели вселенной) и устранение грани между исполнителями и слушателями. Сочинение Обухова должно звучать в течение пасхальной ночи, около 12 часов, не требуя непременно предназначенного лишь для него храма. На основе две-

---

[1] *Сабанеев Л.Л.* Воспоминания о Скрябине. М.: Классика-XXI, 2003. С. 173.

[2] *Летопись* жизни и творчества А.Н. Скрябина. С. 222.

[3] *Гервер Л.* Скрябин и античные мотивы нового мифотворчества // Гнозис. NewYork – Moscow. С. 11-13.

[4] «к сожалению, интересно инструментованная и тщательно отработанная в деталях музыкальная ткань «Дня бытия» не вполне доступна восприятию, поскольку заглушается декламацией художественно малоинтересного текста» (*Акопян Л.О.* Музыка XX века: Энциклопедический словарь. М.: Практика, 2010. С. 130).

[5] *Иван Вышнеградский*: Пирамида жизни: Дневник, статьи, письма, воспоминания // Русское музыкальное зарубежье в материалах и документах. Кн. 2 / сост. и ред. А. Бретаницкая, публ. Е. Польдяевой. М.: Композитор, 2001. С. 57.

[6] Указ. соч. С. 234.

[7] Усовершенствованный терменвокс в форме креста.

[8] *Польдяева Е.Г.* Послание Николая Обухова: Реконструкция биографии. М.: Русский путь, 2008. С. 88, 125.

надцатитоновой хроматической гаммы композитор создал систему «абсолютной гармонии» и соответствующую ей особую нотацию[1]. Е. Польдяева выделяет в «Книге жизни» три сложно взаимодействующие между собой пласта текста: апокалиптические стихи Бальмонта и самого Обухова, канонические православные тексты и тексты, непосредственно связанные с сюжетом. Об этом сюжете можно получить некоторое представление из «Дневников» С. Прокофьева и статей Л. Сабанеева, который не испытывал к Обухову и доли того восхищения, которое вызывало в нем творчество духовного наставника последнего – Скрябина. Он называет мистерию Обухова «политической», так как среди действующих лиц – сам автор, Христос и царь Николай Второй, а в музыке есть совершенно определенные цитаты – «Интернационал» для характеристики злых сил и «Боже, царя храни» и «Коль славен» (в финале). Решительно разделяя Мистерию Скрябина, предназначенную для гибели мира, и «Книгу жизни» Обухова, Сабанеев заключает, что цель последней – «способствовать кончине «большевистского мира»»[2].

В эти же 1920-е годы в нашей стране под эгидой А. Луначарского был создан миф о Скрябине-революционере, позволивший сохранить его музыку в советском пространстве. Скрябиновед Т.Н. Левая замечает: «В картину мира 20-х годов вполне вписывалась и миропреобразующая утопия композитора, неожиданно откликнувшись в новых «пленэрных формах синтетического типа» (Б. Асафьев) вроде «Мистерии освобожденного труда». Новая мистерия разве что «перебрала» демократического эликсира, заменив соборность – массовостью, теургичность – агитационностью, а священные колокола – гудками, сиренами и канонадой»[3]. Позднее советская музыка создала новый сакральный канон. «Точно так же, как в партийных документах и газетных передовицах к 70-м годам возник жестко стандартный стиль, в котором каждый словесный оборот нес не информативную, а ритуально-культовую нагрузку, в операх на революционную тему, в ораториях типа «Слава Ленину», в балетах по воспоминаниям Брежнева (были и такие) за интонационными комплексами марша и песни, за позаимствованными из военно-детективной киномузыки «тревожными» оркестровыми эпизодами, за написанными в духе русских опер XIX века хорами-здравицами закреплялся не художественный, а культовый смысл» – пишет Т. Чередниченко[4].

Представляется, что наиболее интересную музыкально-мистическую концепцию, сопоставимую со скрябинской по масштабу, но с иным фундаментом и художественной формой, создал представитель зарубежного второго авангарда. В творчестве Карлхайнца Штокхаузена с 1970-х годов получила обоснование особая космологическая концепция, реализация которой потребовала изменения всей традиционной системы музыкально-выразительных средств.

Штокхаузен идет по пути разрушения произведения искусства классико-романтической традиции как художественного воплощения цельного миросозерцания выросшей на христианских основаниях эпохи европейского искусства. Этапами этого распада с 1950 года, обозначенного композитором как «час нуля», становятся сериальная и пуантилистическая композиции, предельно рационализирующие построение произведения; сонорная музыка, оперирующая звуковыми пластами; электронная музыка, в которой звуки создаются и препарируются; алеаторика, замещающая целостность структуры принципами вариантной множественности музыкальной композиции.

Разработка Штокхаузеном новых техник композиции, новых принципов синтеза музыки и речи, музыки и графики связана с его стремлением духовно возвысить человечество. Источник творчества Штокхаузена – в миросозерцании иррационалистических и эзотерических школ европейской философии (Платон, раннехристианские гностики, Майстер Экхарт, интуитивисты XX века Р. Штайнер и В. Кандинский), в мировых религиях (мистериях древних египтян и орфической Греции, таинствах христианства, включая мистические школы), в новейших религиозных системах (интегральная йога

[1] Указ. соч. С. 123.
[2] Указ. соч. С. 128.
[3] *Левая Т.* Космос Скрябина Русская музыка и XX век: Сб. статей / Ред.-сост. М. Арановский. М., 1997. С. 145.
[4] *Чередниченко Т.В.* Музыка в истории культуры. Вып. 2. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994. С. 163.

Шри Ауробиндо и учение Хазрата Инайяна Хана)[1]. М. Просняков расшифровывает авторское определение «интеллектуально-духовного импульса» его музыки как «сакральное измерение»[2]. Штокхаузен обращается к духовным текстам («Пение отроков», хоровая опера с оркестром «Дыхание дает жизнь» (1974 – 1977)), сочиняет «интуитивную» и «космическую» музыку («Из семи дней», «Звучание звезд», «Инори») и достигает вершины указанной тенденции в оперном цикле «Свет».

Штокхаузен по-своему продолжает длительную традицию музыкально-философского понимания универсально-космического источника музыкального импульса. В этом ряду – Платон, Плотин, Боэций с типологией «трех музык» – musica mundana (пифагорейская гармония Вселенной), musica humana (гармония души и тела), musica instrumentalis (музыка как фактическое звучание), Кеплер с его соотнесением музыкальных тонов и интервалов с перемещениями планет, различные версии «музыки будущего» в XX веке – не только «Мистерия» Скрябина, но и утопические «Вселенская симфония» Айвза и «Пространства» («Espace») Вареза. Произведения Штокхаузена выступают своеобразным посредником между западной и восточной музыкальной традициями, между искусством и жизнью, причем философская «нагруженность» и сложная образная система этих произведений свободна от четких дискурсов.

Создавая новую музыку, улавливающую вибрации Вселенной, и воспринимая ее как некий ритуал, Штокхаузен отмечает необходимость пространства и тишины для любой религии и приходит к мысли о необходимости создания некоего «звукопоглотителя» как «акустической машины-мусоросборника»[3]. Рождая аналогии с американской фантастикой, уже несколько десятилетий назад создавшей образ оплаченного потребителем отключения световой и звукорекламы вокруг его жизненного пространства, композитор считает необходимым проектировать общественные участки тишины с помощью поглощающих звук генераторов. В то же время он полагает важной задачей проектирование места для ритуала новой музыки. Вслед за Вагнером, лично участвовавшим в разработке проекта предназначенного для его мессианских оперных драм Байрейтского театра, вслед за Скрябиным, в наследии которого остались наброски идеального храма в Гималаях как места исполнения преобразующей человечество «Мистерии», Штокхаузен разработал идеальный зал для своей космической музыки. Необходимость особого места для нового звучания была осознана композитором еще в 1960-х годах: в 1969 группа Штокхаузена исполнила несколько пьес в ливанской пещере, в огромном природном купольном зале, между сталактитами и сталагмитами. Музыканты находились в центре на округлой платформе на отдалении от публики; слушатели (каждый вечер около 2000) располагались вдоль стен, звук распределялся посредством системы установленных в скалах динамиков.

Штокхаузен последовательно шел к ритуальной трактовке своей музыки. В интервью 1993 года он сказал: «Музыкант, обращаясь к моим произведениям, будет когда-нибудь играть наизусть, стилизованно двигаясь согласно указаниям партитуры. Каждое исполнение станет художественным ритуалом. Ради этого музыкант должен научиться новой технике движения со своим инструментом, синхронно с остальными и без дирижера»[4]. «Идеальным» архитектурным сооружением для Штокхаузена стал купольный зал на 550 зрителей, выстроенный к Всемирной выставке в Осаке в 1970 году: посреди зала находилась платформа для пульта, повсюду были установлены динамики и разработанные композитором устройства для перемещения звука. Однако зал был разрушен после выставки, поскольку его содержание обходилось слишком дорого. Композитор разрабатывал дизайн новых залов. «Один, например, в виде большой башни маяка, куда публика должна взбираться по спирали. Где-то в центре должен быть предусмотрен лифт. Вы попадаете на платформу, где есть несколько залов, разделенных коридорами. А из этих коридоров, через стеклянные стены, видна чудесная композиция городских огней. На этой платформе я представляю себе 4 зала, вмещающих каждый не более 400 или 500 человек. [...] Я мыслю себе залы различных размеров, с разной акусти-

[1] Указ. соч. С. 5-6.
[2] *Просняков М.* Штокхаузен / Лексикон нонклассики. М., 2003. С. 503.
[3] *Stockhausen*. Conversations with the Composer. Ed. by Jonathan Cott. London, 1974. P. 80.
[4] *Карлхайнц Штокхаузен*: Когда-нибудь речь станет пением… // Музыкальная жизнь. 1993. № 15-16. С. 26.

кой – чтобы в каждом было особое ощущение и особое звучание – «нейтральная» акустика мне не нужна»[1]. Очевидные при реализации подобных архитектурных проектов финансовые сложности логично привели к особому пространственному обыгрыванию уже существующих аудиторий – как произошло, например, на мировой премьере оперы «Воскресенье» (Кельнская ярмарка, 2011).

Уже в 1970-е годы композитором окончательно осознается значение музыки как сакрального, метафизического и космологического искусства. Подобное понимание, присущее древним эпохам, по Штокхаузену, должно преодолеть антропоцентристское, индивидуалистическое понимание музыкального искусства, соответствующее эпохе рационализма. Музыкальная композиция понимается как творение космоса на уровне внутризвуковой многомерной дифференциации музыкальной ткани. Рассматривая Вселенную как музыкально-световое явление, Штокхаузен видит сакральный смысл музыкальной деятельности в «воспроизведении этих вибраций и, по возможности, включении их в общую ткань жизнеустройства человечества с целью его преображения, достижения статуса «сверх-человеческого»[2].

Упоминание о сверхчеловеческом со стороны представителя немецкой культуры XX века заставляет подумать о Ницше, но в данном случае отсылки к творчеству последнего не происходит. Штокхаузен не называет Ницше среди своих духовных источников. Кроме того, сверхчеловек Ницше не имеет космического масштаба: это биологическое и культурное явление, основными характеристиками которого становятся представляющие широкое поле для интерпретации понятия «дионисического» и «воли к власти». По Ницше, сверхчеловек внеморален в свете христианского понимания добра и зла, и дионисичен, что подразумевает сложное сочетание трагизма, радости и жестокости. Штокхаузен же понимает сверхчеловеческое состояние человечества как достижение им высшего сознания, достижение состояния озарения, позволяющее выйти в сверхфизическую область[3]. Поскольку Вселенная представляет собой поле музыкально-световых вибраций, композитор принимает на себя функцию настройщика музыкальных вибраций человечества в одном ритме с Вселенной[4]. Для этого он бесконечно экспериментирует со звуком в его электронных ипостасях, различными формами вибраций, работает в жанре «живой электроники», соединяя электронные звуки и звучание музыкальных инструментов. Звуки расслаиваются согласно оппозициям «тон – шум», «краткость – долгота», оппозициям громкости и пространства (не случайно в произведениях Штокхаузена автор стоит за пультом в центре зала, управляя континуумом электронного звучания, а музыканты свободно перемещаются не только по сцене, но и по залу). Избранный принцип высотных оппозиций учитывается на уровне всех параметров музыкального языка, и таким образом, звук предстает и как самостоятельное сложное явление, и как единица организации целостной музыкальной материи.

Термин «сакральная музыка» в отношении творчества Штокхаузена не означает его принадлежности к ортодоксальной религии. В этом отношении представляет интерес сопоставление немецкого композитора с О. Мессианом, с которым он познакомился в 1951 году в центре авангардной музыки в Дармштадте и у которого учился в Париже на курсах эстетики и анализа в следующем году. Подавляющее большинство произведений Мессиана посвящено «истинам католической веры», восхвалению Господа. Светлые образы преобладают даже в апокалиптичном «Квартете на конец времени», написанном композитором в 1941 году в немецком лагере для военнопленных. В 1983 году была поставлена опера Мессиана «Святой Франциск Ассизский» на ли-

[1] *Stockhausen*. Conversations with the Composer. Ed. by Jonathan Cott. London, 1974. P. 218.

[2] *Просняков М.* Указ. соч. С. 504.

[3] «Высшее сознание» – теософский термин, использованный Штокхаузеном в пояснениях к интуитивной и универсальной музыке. Означает расширенное сознание, духовное зрение, присущее медиумам и гениям.

[4] «Мои ушные мембраны ограничены в частотном диапазоне от 20 до 16 000 – 17 000 колебаний в секунду. Также они ограничены относительно громкости и тишины. [...] Каждая звезда издает чрезвычайно громкие звуки. Вам нужно вывести эти волны из их вращения в некую атмосферу, где есть воздух, где воздушные молекулы могут преобразовать их в более низкие вибрации, так что они соотнесутся с конструкцией нашего тела» (*Stockhausen*. Conversations with the Composer. Ed. by Jonathan Cott. P. 79-80).

бретто композитора, сюжетной основой которого стали легендарные эпизоды из жизни святого, проповедовавшего мир и любовь ради царства божия на земле. Штокхаузен – выходец из глубоко религиозной католической семьи. Показательно воспоминание композитора о первом причастии на Пасху (1938 год): «На исповеди как на музыкальной репетиции. Заранее многократно повторяешь […] И при этом переживаешь такие глубокие ощущения, какие трудно передать словами, как будто перепады температур – никогда, к примеру, я не ощущал такого холода – спиной чувствуешь, после исповеди… некое абсолютно неплотское восприятие ледяного холода по всему телу. […] Никогда не забуду это состояние чистого транса»[1]. Как и Мессиан, Штокхаузен побывал на фронте: в 1944 году он был санитаром, получив незабываемый экзистенциальный опыт. В воспоминаниях Мессиана о Штокхаузене, написанных в 1984 году, содержится факт, что Штокхаузен, «далекий от всякого учителя и всякого влияния», присутствовал на постановке «Святого Франциска Ассизского» и обменялся со своим прежним наставником словами взаимной симпатии[2].

В период работы Штокхаузена в кельнской электронной студии в 1950-е годы, когда он каждое воскресенье посещал мессу, он написал духовное произведение «Песнь отроков» («Пение отроков в пещи огненной» из Книги Даниила, 3)[3]. Первоначально он хотел создать мессу, но епископат отказался исполнить ее в Кельнском соборе: поскольку хоровое пение соединялось в ней с электронным звучанием, требовалось установить в соборе динамики, что противоречило канону. «Пение отроков», исполненное вне церкви, стало первым произведением электронной «пространственной» музыки: по краям зала и над головами слушателей были установлены динамики, так что слушатели находились в центре пространственно перемежающегося звучания серийно организованного произведения. Хайнц-Клаус Метцгер, ученик Адорно и коллега Штокхаузена по работе в кельнской электронной студии охарактеризовал композитора так: в эти годы «его мировоззрение покоилось на двух опорах, первое – это католическая вера, второе – позитивистское естествознание»[4].

Композитор отходит от католицизма только с 1960-х годов под воздействием восточных философских учений[5]. Протяженной медитацией в условно-восточном ключе стал «Stimmung» (1968) для 6 голосов с микрофонами, который звучит на одном аккорде и длится более часа. Певцы выделяют определенные обертоны аккорда, проницая существо звука. В избранные моменты формы певцы выпевают имена богов, представляющих различные религии человечества: это воплощало мысль композитора о единой основе всех религий.

К 1972 году относится следующее высказывание Штокхаузена: «Сущность моей музыки всегда религиозна и духовна, техника – лишь озвучивание»[6]. Основной задачей позднего Штокхаузена стало «синтетическое произведение искусства», продолжающее вагнеровскую модель оперной драмы на новом уровне, то есть создание оперной гепталогии «Свет: семь дней недели» (1977 – 2003). Композитор создает авторскую мифологию на основе христианских образов и пишет не только музыку и либретто, но и режиссуру и хореографию произведения. Оперы сочинялись в ломаном порядке: «Четверг», «Суббота», «Понедельник», «Вторник», «Пятница», «Среда» и «Воскресенье».

«Свет» как некий образ божественного представляет собой неординарный проект создания космического всемирного театра, музыкально-религиозного целого, спроецированного на умо-

[1] *Kurtz Michael*. Stockhausen: Eine Biografie. Kassel; Basel, 1988. S. 35.
[2] *Ibid*. S. 77.
[3] «Благословите все дела Господни, Господа пойте и превозносите его вовеки. Благословите, Ангелы Господни, Господа, Господа пойте и превозносите его вовеки. Благословите, небеса, Господа…»
[4] *Ibid*. S. 117.
[5] «До 1960 я был человеком, родственным космосу и Богу через католицизм, очень специфическую религию, которую я избрал для себя… как способ противодействия послевоенной сартровской позиции признанных интеллектуалов. Почти все мои коллеги были и есть – законченные нигилисты. А потом и я поплыл, поскольку соприкоснулся со многими другими религиями. В Японии я много раз молился Будде, так же, как молился христианскому Богу. А потом – богам майя, ацтеков в Мексике. Короткое время я жил на Бали, на Цейлоне, в Индии и ощущал, что все эти религии есть часть некоего многоликого универсального духа, целостного духа» (*Stockhausen*. Conversations with the Composer. Ed. by Jonathan Cott. P. 26).
[6] *Kurtz Michael*. Stockhausen: Eine Biografie. Kassel; Basel, 1988. S. 262.

зрительное духовно-музыкальное человечество. Этот всемирный театр охватывает разные уровни мироздания, соединяет судьбы Человека, Земли и Космоса в полифонии духовных сущностей Михаила, Люцифера и Евы. Михаил представляет божественное, созидательное начало. Его антагонистом является Люцифер, а Ева символизирует человеческое начало, является подругой, возлюбленной и одновременно – матерью Михаэля и заботится об улучшении человечества. Ипостасями Михаила, Люцифера и Евы выступают певцы (тенор, бас, сопрано), инструменты (труба, тромбон, бассетгорн) и танцоры. Значение семи дней недели и свойственной им божественности Штокхаузен изымал из различных культур и эзотерических традиций. Важным источником для него послужила анонимная книга «Урантия» (Urantia), созданная в одной из американских сект.

Драматургия гепталогии такова: «Понедельник» – день Евы, «Вторник» –день конфликта между Михаилом и Люцифером, «Среда» – день взаимодействия троих, «Четверг» – день Михаила, «Пятница» – день искушения Евы Люцифером, «Суббота» – день Люцифера и «Воскресенье» – день мистического единения Михаила и Евы. Драматургия и сценические события продуманы Штокхаузена на основе широкого круга источников. Каждому дню соответствуют определенные цвета, символы, растения, животные. «Свет» – это целостное художественное произведение Штокхаузена, в котором органично связаны пение, инструментальная музыка, звучание магнитофонных записей, движения, костюмы и освещение, все музыкальные и сценические события. Основой музыкального целого является ритмически, динамически и звуковысотно продуманная «суперформула», взаимное игровое исполнение трех отдельных формул (Михаила, Евы и Люцифера). Постановка каждой оперы Штокхаузена требует особого помещения и огромных затрат в отношении сценического реквизита, поэтому возможно концертное исполнение фрагментов. Одним из знаменитых является «Вертолетный квартет» («Среда»), где исполнители находятся в четырех летящих вертолетах.

В 1983 году Штокхаузен определил свою профессию как «композитор галактики» и ответил на вопрос «чего Вам менее всего хотелось бы» – «быть оставлену Богом»[1]. Композитор принимал мысль Платона о глубоком воздействии музыки на человеческое сознание и отмечал музыкальное воздействие на социум (положительное или отрицательное) как черту культурной политики. В качестве отрицательного примера он называл направленную на коллективную синхронизацию в государственном масштабе маршевую музыку «дьявольского» тоталитарного строя[2]. Безусловно, оперный цикл «Свет» является кульминацией в творчестве Штокхаузена и неординарным произведением современной музыкальной культуры. Его вселенский замысел в совокупности с художественным уровнем его воплощения позволяет считать его вершиной сакральной музыки в творчестве композитора, который уже раннее «Звучание звезд» определял как духовную церемонию в виде музыкальной атмосферы вибраций, приветствующих посланцев иных планет[3].

[1] *Чаплыгина М.А*. Музыкально-теоретическая система К. Штокхаузена. М., 1990. С. 63-64.

[2] «Когда я был ребенком, германское радио всегда передавало бравурную маршевую музыку с утра до вечера – и это воспитывало людей» (Stockhausen. Conversations with the Composer. Ed. by Jonathan Cott. P. 28).

[3] *Ibid*. P. 212.

Т.А. Кубанова

РОЛЬ ХУДОЖНИКОВ СИБИРИ В СОХРАНЕНИИ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ РЕГИОНА НА РУБЕЖЕ XX – XXI ВЕКОВ

Рубеж XX – XXI вв. в мировом пространстве наряду с важными достижениями в области наук, новейших технологий характеризуется также и опасностью экологической катастрофы, ядерными испытаниями, разрушением окружающей среды. Это состояние усугубляется формированием единого информационного пространства, сложного для освоения человеком. По прогнозам специалистов, в ближайшее время существенная часть информационных ресурсов человечества будет переведена на цифровой формат, а выход в Интернет будет доступен почти всем жителям планеты.[1] В перспективе это приведет, с одной стороны, к стиранию пространственных и временных границ, плюрализму идей и мнений, формированию современного и мирового художественного опыта. А с другой – грозит зыбкостью человеческого существования, разочарованием, потерянностью, трудностью самоопределения отдельного человека, испытывающего «шок будущего» (Э. Тоффлер). В связи с этим остро стоит вопрос об адаптации человека к изменившимся условиям. И насущной задачей современной культуры является поиск форм отношений человека с миром, которые будут способствовать выработке целостного воззрения на мир и формированию единой взаимопроникающей и взаимодополняющей культуры человечества[2]. Это позволит сформировать и защитить внутреннее пространство людей, придать им уверенность и жизнеспособность. В связи с этим актуальным является проблема изучения, сохранения и, главное, использования отечественного культурного наследия. Наряду с интернационализацией все активнее заявляют о себе этнические культуры, этническое самосознание, стремление к так называемой «самобытности сопротивления»[3]. Обращение к устойчивым базовым ценностям, связанным, прежде всего, с мировоззрением и основанным на едином опыте, помогает не только сохранить традиции, но и выявить «продуктивные» связи традиций и инноваций, обеспечив процесс преемственности современного культурного процесса. Все это характеризует «типологический признак переходной эпохи от биполярной системы к системе многополярной, обладающей значительным компенсаторным потенциалом», в которой определяющими факторами выступают разнообразные традиционные типы культур, культуры предков[4]. Именно они, по мнению американских ученых П. Престон и Б. Нейчман, стоят у истоков становления «новой политической архитектуры», способствующей прогрессивному, бесконфликтному развитию мирового сообщества, предотвращению катаклизмов различного уровня[5].

В настоящее время в Российской Федерации все активнее заявляет о себе локально-региональное направление культуры, переживая такой же всплеск интереса, который испытывали к себе национальные республики бывшего СССР в 1970 – 1980-е годы. Пространство региона, обладая высокой степенью устойчивости базовых ценностей, продолжает развиваться, находя от-

---

[1] *Костина А.В.* Национальная культура – этническая культура – массовая культура: «Баланс интересов» в современном обществе. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 216 с.: С. 132-136.

[2] *Философия* культуры. Становление и развитие / под ред. М.С. Кагана, Ю.П. Перова, и др. СПб.: Издательство «Лань», 1998. 448 с.: С. 359-360.

[3] *Кастельс М.* Могущество самобытности // Новая индустриальная волна на Западе: антология. М., 1999. С. 298-310.

[4] *Костина А.В.* Национальная культура – этническая культура – массовая культура... С. 30, 37-38, 44, 52.

[5] *Нейчман Б.* Четвертый мир: нации против государств // Глобализация: контуры XXI в.: в 3 ч. М.: ИНИОН РАН, 2002.

ражение в различных областях культуры[1]. Изобразительное искусство, как одна из динамичных сфер культурной практики, одновременно остается одной из наиболее традиционных сфер, формирующей «вечные ценности» каждого этнического типа культуры. И в первую очередь в нем отражается картина мира, в которой при всех новаторских изменениях сохраняются элементы предыдущей картины мира. Но самое ценное, что в век всеобщей глобализации, которое влечет за собой одиночество человека, оно способно моделировать целостное представление о мироздании, его структурах и элементах. Но какую бы культурную парадигму мы не рассматривали, внутри нее всегда будут присутствовать отдельные представления об исторически прошлых картинах мира. В культурной парадигме XXI века до сих пор сохраняется исторически первая картина мира, основанная на мифологической парадигме, раннем способе освоения реальности, способе мироощущения и миропонимания. Она занимает свое важное место наряду с научной картиной мира, вбирающей все характеристики исследования человеком мироздания и понимание им своего места в нем. Для современного человека мифологическая и научная картины мира взаимопроницаемы, и одна легко переходит в другую. Совмещение представлений о картине мира, ее воплощении в изобразительном искусстве и их сравнение позволяет выявить тот мифологический компонент, который до сих пор присутствует и обеспечивает художественную неповторимость региону.

Регион Сибири – конгломерат живых этнических культур, отношение которых к миру не может не оказывать существенного влияния на представителей современных культур. С конца 90-х гг. XX столетия в изобразительном искусстве Сибири наблюдается настоящий «этнический ренессанс», связанный с потребностью современных художников поиска первоначала мира и человека – первозерна истины, которое во все времена будет оставаться залогом созидания и осмысленного понимания ответственности человечества за судьбу культуры. Источником мощного импульса для творческой деятельности современных художников становятся культуры народов, населяющие пространство Сибири со времен палеолита, и продолжающие вести традиционный образ жизни. Причем, если рассматривать явления ремифологизации в России, то в ближайшие к нам два столетия оно наблюдалось на рубеже XIX – XX, середины XX и в анализируемом рубеже XX – XXI веков. Но, справедливости ради следует сказать, что в Сибири это явление характеризуется не просто «мифоностальгией», но большей активизацией и осмыслением на современном уровне всегда существующих в сознании человека важнейших элементов мировоззрения предков[2].

Немного истории. Сибирь с самого начала освоения ее была для художников своеобразным художественным оазисом, и, будучи членами различных экспедиций, они оставили для потомков зарисовки национальной одежды и этнических типов эвенков, эвенов, хакасов и др. народностей, их обычаев и обрядов. К этому материалу чуть позже студентами Петербургского университета из числа коренных народов Сибири во время каникул в родные места по заданию преподавателей были добавлены художественные описания быта и отдельных традиций. В начале уже XX века для художников не было сомнения, что именно на этой земле может вырасти уникальное изобразительное искусство. Так, в 1927 году руководитель студии-мастерской из Иркутска И. Копылов на первом съезде художников-сибиряков провозгласил путь на формирование особенного сибирского изобразительного искусства. Он говорил: «За границей (художники) мечтают съездить в Африку: там тяга к негритянскому, первобытному, там усталость от однообразия европейской жизни. А у нас, в Сибири... под руками все первобытное, азиатское... Я думаю, Сибирь даст в будущем и Венецию, и Флоренцию, и Мюнхен»[3]. В 1929 году в Ленинграде, в Русском музее

[1] *Мосолова Л.М.* Теоретические основания исследования истории культуры регионов России // Истоки региональных культур России: сб. науч. статей. СПб.: Изд-во РГПУ им. Герцена, 2000. С. 4-15.

[2] *Васильева В.В.* Эволюция мифа: от архаической онтологии к современному мифоконструированию // Системные исследования культуры / Под ред. Г.В. Иванченко, В.С. Жидкова, 2008. СПб.: Алетейя, 2009. 604 с.: С. 158-181.

[3] *Тугендхольд Я.А.* Изобразительное искусство СССР // Искусство народов СССР: Сб. ст. М.-Л., 1930. С. 52.

произошло первое знакомство зрителя с искусством Сибири. На выставке «Искусство народностей Сибири» было представлено творчество студентов Севфака Ленинградского Восточного института им. А. Енукидзе. Выставка стала сенсацией, которую устроители объяснили необычностью увиденного и страстным желанием обновить творческие силы «через соприкосновение с простым и могучим искусством народов, не задетых буржуазной культурой». Сибирь, как «самое удобное место для развития большого искусства», могла стать примером его новых «революционных преобразований[1]. Национальное искусство было пронизано совершенно иным мировоззрением, таинственным и непонятным, воплощающимся в особой стилистике художественного языка. 1960-е годы овеяны в Сибири этнографическим ароматом в изобразительном искусстве, когда художники, как и их предшественники, подчинялись художественному видению народных мастеров. Через 20 лет этот этнографический бум прошел, и наступило время осмысления увиденного, прочувствованного, переживаемого. Художников не удовлетворяло только пассивное отношение в культуре этносов. Они подолгу живут в местах локального проживания этносов, думают, анализируют. Появляются первые опыты осмысления этнической культуры не только художниками, но и искусствоведами, культурологами, историками, которые работают и над терминологией, методами исследования. Это направление в изобразительном искусстве было поддержано ведущими исследователями из Москвы и Санкт-Петербурга А.М. Кантором, А.И. Морозовым, А.Ф. Дмитренко. Почти через 80 лет пророчество, провозглашенное на первой выставке в Ленинграде, сбылось. Уникальность ситуации сложившейся в изобразительной культуре рубежа Сибири XX – XXI веков подтвердилось во время организованного в Русском музее масштабного проекта «Прорастая Сибирью». В его рамках в Государственном Русском музее прошли выставки «Искусство Якутии» (2006) и «Сибирский миф. Голоса территорий» (2008). В последней выставке приняли участие художники многих городов Сибири (Омска, Горно-Алтайска, Новосибирска, Новокузнецка, Барнаула, Красноярска, Междуреченска), представив уникальное искусство своей территории. Впервые искусство Сибирского региона так масштабно вышло за пределы региона (всего в рамках проекта было представлено более 500 произведений), получив высокую оценку не только зрителей, но и искусствоведов, культурологов, историков, музейных работников, которые отметили неповторимость культуры региона. Жизнеспособность этого явления была подтверждена на Международном форуме «Мировая культура как ресурс устойчивого развития» (Москва, май 2015 г.), которая проводилась под эгидой ООН по вопросам образования, науки и культуры и кафедры ЮНЕСКО изобразительного искусства и архитектуры РАХ РФ. На секции «Национальная идентичность в визуальной культуре России» из восемнадцати выступающих восемь были специалисты, изучающие изобразительное искусство Сибири**.**

Человеку традиционной культуры мир представляется в образе Мирового Древа, состоящего из трех частей (верхний, средний, нижний). Определяющие отношения складываются между средним, земным миром, где пребывает сам человек и его предки и небесным, где обитают покровители человека – Боги, создавшие мир. Человек живет по законам неба, сверяя с ним свои дела и помыслы, обеспечивая, таким образом, непрерывность ритма Вселенной, ее вечное существование. Художник осуществляет свою миссию Создателя на земле, радуясь и прославляя величие мира. Именно поэтому в творчестве художников так очевидно особое отношение к природе как к живому существу и органическая связь с ней. Еще в 1920-х инициатор ленинградской выставки И. Пунин, говоря о работах студентов Севфака, подчеркивал: «Человек – это человек-зверь, человек-камень, человек-дерево, человек-тайга». Созданное по этим неписаным правилам произведение венчается настоящей радостью, которая возникает всегда, когда встречаешься с подлинным искусством[2]. Мастер создает радостный гимн небу, лесу, оленю, медведю, реке, своим предкам – всему космосу! В этом естественном умении со-

[1] *Выставка* «Искусство народностей Сибири». Л., 1930. С. 6.
[2] *Пунин И.* Искусство примитива и современный рисунок // Искусство народностей Сибири. Л., 1930. С. 14.

зидать ощущается всеобщая радость жизни. Она проявляется не только в самом содержании произведения, но и в особом отношении к материалу, с которым работает мастер. Художник не порабощает материал, а, наоборот, «подчеркивает его свойства и качества, максимально используя возможности»[1]. Именно материал, как нечто одушевленное, скрывает те загадки для художника, которому дан талант проникновения в мир таинственный. Поэтому пространственные задачи художник решает не за счет создания иллюзии его глубины, а за счет расширения границы поверхности листа, того одушевленного пространства, которое окружает человека. Ведь для северного мастера материал представляет собой бескрайнюю территорию, на которой он живет, прекрасную Вселенную, которая дарит ему радость новых открытий. Л. Штернберг пророчески определил направление дальнейшего развития изобразительного языка мастеров Сибири, от «примитивного реализма к метареализму»[2]. «Первозданное, азиатское», по-прежнему волнует художников и проникает в саму плоть их творчества. Как и их предшественники, они не равнодушны к проблемам мира, почтительно относятся к памяти своей земли и страстно жаждут творческого обновления. Художники-сибиряки живут напряженной творческой жизнью: работают, участвуют в художественных проектах, пишут стихи и прозу, рассуждают о проблемах бытия, проводят лето в археологических, этнографических экспедициях, пишут статьи в научных журналах и беззаветно любят сибирские просторы. В последнее время изобразительное искусство достойно заявляет о себе и на мировой арене, завоевывая гран-при в международных проектах. И речь не идет о чисто национальной этнической специфике малочисленных народов Сибири (она почти во все времена была востребована), речь касается искусства сегодняшнего дня. Это некий симбиоз, в котором проявляются элементы мифологического мышления и сознания. Они очевидны в новых формах, техниках, с помощью которых художники передают одушевленность мира, свою сопричастность к его явлениям. Создание произведения – своеобразный ритуал, в котором художник выступает шаманом, совершая свой главный обряд, направленный на чистоту человеческих помыслов, гуманизм и всеобщую радость. Таким образом, они выступают хранителями и продолжателями культуры региона, истинными полпредами России на мировой арене.

Итак, изобразительное искусство Сибири на рубеже XX – XXI веков по-прежнему сохраняет свои корни и, используя инновационные приемы, развивает лучшие черты, тем самым обеспечивая уникальность и неповторимость региона. Несмотря на сегодняшнее мировое противостояние, оно сохраняет культурные традиции региона и утверждает истинные духовные ценности человечества, воплощая культурную память предков и формируя систему человеческих ценностей, находясь на первом рубеже защиты цивилизации от уничтожения.

Предложения по тематике форума «Консолидирующие основы современной культуры России»:

Только консолидация художников и широкого отряда специалистов, искусствоведов, культурологов, историков, этнографов, археологов, краеведов, музейных сотрудников, представителей института власти способна сформировать и реализовывать генеральную линию культурной политики региона.

Организация Института наследия с исследовательскими лабораториями (по истории, археологии, этнографии, культурологии и др.), секциями (изобразительное искусство, театральное искусство, танцевальное искусство и др.), позволит комплексно изучать историю развития культуры региона, научно определять ее дальнейшее направление и пути сохранения чистоты региональной культуры. (Подобную работу уже начали на кафедре теории и истории культуры РГПУ им. А.И. Герцена под руководством профессора Л.М. Мосоловой)[3].

[1] *Месс Л.* Работа художественных мастерских Севфака // Искусство народностей Сибири. Л., 1930. С. 46.
[2] *Иванов С.В.* Л.Я. Штернберг и примитивное искусство // Памяти Л.Я. Штернберга. 1861 – 1927. Л., 1930. С. 172.
[3] Издание Поликультурное пространство Российской Федерации в 7 книгах

Это позволит выполнить одну из важных задач: написать историю изобразительного искусства регионов России, выявив уникальность и специфические черты каждого из них. Этот материал должен быть адаптирован для всех возрастных групп, начиная с дошкольного возраста (издание книг, учебников, тетрадей, интерактивных программ, фильмов и т.д.). Более углубленное изучение должно быть в училищах, ВУЗах, выпускники которых будут заниматься как педагогической, так и творческой работой.

Продуктивны могут быть обменные выставки культурологической направленности между различными регионами, субъектами РФ. Диалог необходим не только для осознания различий в идеях, обычаях, культурных традициях, присущих разным народам, но в осмыслении общечеловеческих ценностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Выставка* «Искусство народностей Сибири». – Л., 1930.
2. *Иванов С.В.* Л.Я. Штернберг и примитивное искусство // Памяти Л.Я. Штернберга. 1861 – 1927. – Л.: Изд-во АН СССР, 1930. – 176 с.
3. *Кастельс М.* Могущество самобытности // Новая индустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999. – С. 298-310.
4. *Костина А.В.* Национальная культура – этническая культура – массовая культура: «Баланс интересов» в современном обществе. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 216 с.
5. *Месс Л.* Работа художественных мастерских Севфака // Искусство народностей Сибири. – Л., 1930. – 46 с.
6. *Мосолова Л.М.* Теоретические основания исследования истории культуры регионов России // Истоки региональных культур России: сб. науч. статей. – СПб.: Изд-во РГПУ им. Герцена, 2000. – С. 4-15.
7. *Нейчман Б.* Четвертый мир: нации против государств // Глобализация: контуры XXI в.: в 3 ч. – М.: ИНИОН РАН, 2002.
8. *Пунин И.* Искусство примитива и современный рисунок // Искусство народностей Сибири. – Л., 1930. – С. 14.
9. *Тугендхольд Я.А.* Изобразительное искусство СССР // Искусство народов СССР: Сб. ст. – М.-Л., 1930. – С. 52.
10. *Философия* культуры. Становление и развитие / под ред. М.С. Кагана, Ю.П. Перова, и др. – СПб.: Издательство «Лань», 1998. – 448 с.

Л.А. Прыткова

ДИАЛОГ КУЛЬТУР В ТВОРЧЕСТВЕ ТААЛАЯ КУРМАНОВА

Таалай Курманов – художник с ярко выраженным графическим почерком и острым чувством духа времени. В его творчестве с наглядной конкретностью выявляются поиски современного постмодернистского искусства в свете диалога культур, который сегодня так живо занимает умы культурологов, искусствоведов, философов и даже политологов и социологов. Искусство, как некое универсальное «чувствилище», по-своему реагирует на вызовы времени. Диалог культур выливается здесь в решительное противостояние угрозе размывания, нивелирования национальных культур, все более втягиваемых в единую круговерть с научным названием «глобализм». Деятели национальных школ искусства напряженно ищут пути вхождения в динамическое пространство мировой культуры с собственным этнокультурным багажом. Многие из художников стран СНГ стремятся выявить, усилить, развить на мировой базе профессионализма наиболее значимое, самобытное в отечественном культурном наследии и тем самым представить его конкурентоспособным (не побоимся этого слова) на мировых смотрах искусств. К ним относится и Таалай Курманов – выходец из благодатной Чуйской долины северного Кыргызстана. По своему происхождению он принадлежит к многовековой номадической культуре киргизов, является потомком угасающего «степного рыцарства». Вместе с тем он – современный интеллигент, творческая личность, развивающаяся на базе мировой культуры.

Как художник Курманов сформировался в 70-80-е годы. Специальное образование получил в одном из лучших вузов России, освоил русский язык и русскую культуру, а через нее и европейскую. В этом смысле он изначально поликультурен. Но основные доминанты его внутреннего мира сформировались в определенной «экологической нише» земного пространства – в горно-степном Кыргызстане. Здесь сложились стойкие ряды его чувств, переживаний, представлений, наложивших отпечаток на характер его творческой индивидуальности. Сюда подключились впечатления детства, рассказы старейшин рода, музыкальный и пластический фольклор, огромное наследие устного народного творчества.

Художник отбирает и возводит в художественные образы тот духовно-содержательный материал, те стороны киргизской истории и действительности, которые представляются ему наиболее актуальными для размышлений о перспективах современного урбанистического мира, омраченного кипением человеческих страстей, потребительским отношением к природе, мировой нестабильности.

Как тонкий художник и мыслящая личность, Курманов безошибочно почувствовал две глыбы, вернее две вершины киргизского культурного пространства – уникальный «Манас» и творчество Чингиза Айтматова. «Манас» – это опоэтизированная историко-культурная память киргизского народа, отблеск былого величия. Айтматов – это пассионарный взрыв его творческих сил в советское время, новая точка отсчета киргизской реальности, включение ее в контекст цивилизованного мира с его напряженной философско-социальной и художественной мыслью.

Художника рано захватила эпическая тема. Сначала возник настольный календарь, посвященный героям эпоса «Манас» (дипломная работа в ЛВХПУ им. В.И. Мухиной). Затем в течение трех десятилетий (1970 – 1980-е годы) создавались обширные циклы иллюстраций к нескольким изданиям эпоса «Манас» и малых эпических поэм. Успешное воплощение в графике образов

устного народного творчества стало внутренним стержнем профессионального и личностного возрастания художника. На этом поприще выявилась его кровная связь с этнической почвой, с наследием предков, а также фундаментальность полученной за пределами отечества изобразительной школы и широкая общекультурная эрудированность.

Курманов – график по природе своего таланта. Его творческая натура живет и мыслит в рисунке со всеми его техническими и выразительными средствами. Он рисует карандашом, пером, кистью, бегло или тщательно, эскизно или почти с гравюрным эффектом, гибко использует графические возможности туши, акварели, гуаши, разнообразит приемы обработки предметно-пространственных форм, фактуры, силуэта.

Но не технической виртуозностью привлекательно творчество этого художника. Оно притягивает своим художественным содержанием, в котором идет диалог прошлого с настоящим, родового киргизского с инокультурным, традиционного с нововведенным.

Работы 70 – 80-х годов, созданные на эпические темы, разнообразны по стилистике и графическим приемам. В них чувствуется динамика поиска, пафос знакомства с культурами других народов, памятные встречи с искусством больших мастеров, в чьих произведениях художник нашел созвучия своей творческой натуре, получил стимул для импровизаций на национальном материале. В циклах иллюстраций к эпосу, созданных в 80-е годы, можно усмотреть и отзвуки мексиканского искусства, и китайские традиции, и увлеченность экспрессивно-характерными испанскими мотивами Гойи и Пикассо («Ай-Чурек», «Алмамбет и Уруке» и др.). Своеобразной графической парафразой скульптуры Микеланджело воспринимается рисунок «Пленение Кульчоро» (1982). Чувствуется хорошее знакомство Курманова с традиционной китайской живописью. Он эффектно применяет такие принципы, как сочетание размывов монохромной тушью с динамикой штрихов, нанесенных сухой кистью. Довольно часто композиции заключаются в вертикально вытянутый формат. Однако композиционные и образно-пластические структуры у Курманова иные. Если в китайской живописи доминирует природа, а человек является лишь ее малой частью, то здесь внимание сосредоточено на человеческих обликах и характерах – они предстают в сильных, динамичных ракурсах, доминируют в скупо намеченной предметно-пространственной среде (образы Манаса, Каныкей, Айчурек и др.).

В пределах краткого абриса художнической индивидуальности Курманова в аспекте диалога культур остановимся на последней по времени создания серии иллюстраций к эпосу «Манас» (1995). Восток предстает здесь в различных ипостасях – в сопоставлении киргизской кочевнической культуры и дальневосточной китайской, что вполне соответствует содержанию эпоса и историческому фону средневековья. Знаки киргизской культуры – это типажи, соотнесенные с монументальной средневековой пластикой (балбалами), отголоски сакского «звериного стиля» (стилизованные тигры, орлы и т.п.), красноречивые намеки на кочевнический быт и декор (графически обыгранные конструкты и детали юрты, подвешенная колыбель, намеки на орнаментику и др.), придающие серии стилистическое единство. Однотонные черные изображения (так называемые китайские тени) в свое время дали толчок развитию силуэтного искусства в Европе и России, где есть свои достижения и имена. Оказалось, что в этом виде изображения таятся большие ассоциативные возможности. Курманов это почувствовал и по-своему творчески переосмыслил для выражения героического духа эпоса. Сам использованный им принцип противостояния и взаимодействия равновеликих поверхностей черного и белого восходит к известной графической формуле «инь-ян», выражающей сущность даосской философии.

В отличие от иллюстраций к «Манасу», созданных Теодором Герценом, шедшим от натуры и повествовательства, цикл Курманова обладает высокой степенью художественной условности. Листы построены на контрастной, пульсирующей ритмике крупных белых и черных поверхностей с внутренней проработкой белой линией. В иллюстрациях почти нет событийного рассказа. Внимание художника сосредоточено на центральных героях эпоса – они предстают неожиданно крупно, выпукло, динамично. Здесь активно работает силуэт, контур, тонкая белая линия. Ком-

позиционно увязанные формы сжимаются, деформируются, взаимно перетекают, закручиваясь в графический монолит, почти знак. В главных действующих персонажах подчеркнуто самое существенное – важные опознавательные черты или господствующая страсть.

Главный герой эпоса богатырь Манас изображен в окружении знаков его воинской мощи. Фрагменты доспехов, коня, щита, копья, зооморфные изображения говорят о том, что любимец народа объединил в себе зоркость орла, храбрость тигра, силу и выносливость лошади, мудрость дракона, что он – полководец, защитник народа. Образ Манаса парит над белыми массами стилизованных облаков. Этот момент, как и вся гармоническая в целом композиция с плавными формами и ритмами выражает великодушие и благонастроенность героя. Более однозначно и резко охарактеризован Конурбай, коварный противник Манаса – весь воплощение воинствующего зла. Ощетинившийся, закованный в доспехи, подобно ливонскому рыцарю или танку, он угловат, тяжел, грозен. Его этническая принадлежность подчеркнута в чертах лица, крое и декоре облачения. Причудлив загадочный, испещренный белой линейно-знаковой вязью силуэт Каныкей – мудрой жены Манаса, искусной мастерицы, многому научившей киргизский народ. Задумчивой степной девой предстает богатырша Кыз-Сайкал. Мрачным пафосом разрушения осенен образ Алооке, зловеще возникающий из стилизованных языков пламени на фоне каркаса юрты… Это образы броские, лаконичные, но емкие. В красноречивой выразительности их силуэтов, очерченных угловато или округло, прямолинейно или витиевато, а также в продуманном подборе антуража, деталей, знаков, в прихотливо-стремительном беге изящных белых линий содержится немало намеков на пространные описания эпических персонажей с их гиперболизированными способностями, психологическими нюансами, особой мифопоэтической окраской.

Иллюстрации в целом в условной, богатой ассоциациями графической форме выразили суть содержания, историко-мифологическую основу и стиль грандиозного народного сказания. В них сделан упор не на этнически-бытовые и географические описания, а на возвышенную героику эпоса. В листах опосредованно чувствуется сжатая пружина событийности, монументальный размах пространства и времени, масштабы кочевнических и военных передвижений в природной среде. Кроме того, сложные динамичные ритмы и иносказательность графического языка в данном случае сродни импровизационно-словесной и музыкальной природе эпоса – он сложен в стихах и по сей день традиционно исполняется сказителем в форме речитатива, богатого интонациями и сопровождаемого жестами и мимикой.

Под углом зрения диалога культур не менее интересна другая линия творчества Курманова, связанная с графической интерпретацией произведений Чингиза Айтматова, чей талант также взращен на киргизско-русско-европейской почве. Повести и романы киргизского писателя взволновали весь мир. Люди разных национальностей через айтматовские повести и романы открыли для себя Киргизию, самобытную жизнь ее народа, в которой ярко преломились животрепещущие проблемы XX века. На наш взгляд, это было во многом обусловлено тем, что писатель увидел родной киргизский мир извне, с высоты общечеловечески настроенного сознания. Его писательский дар был отшлифован московским образованием, освоением русской и мировой литературной классики. В пронзительно человечных образах он воспел уникальность своей родины – Киргизии, показал красоту и разумность древней номадической традиции, самодостаточность жизни людей в сезонных ритмах природы, их мужество, чистоту души, доверительное отношение к животным.

В произведениях Айтматова много драматического, скорбного, связанного с исторической судьбой киргизского народа и новыми послереволюционными порядками. Его герои, как и он сам, понимают, что надо выживать, адаптироваться к меняющемуся образу жизни, не теряя своего лица и голоса совести. Назад дороги нет. Да и прошлое не было абсолютно безмятежным благобытием (вспомним хотя бы древнее сказание о манкурте). Светлая оптимистическая нота айтматовских произведений связана со стойкостью близкого к земле человека, способного к единению с природой, с ее мудро устроенной свыше гармонией. Даже одно созерцание этой гармонии умиротворяет страсти и настраивает человеческую душу на возвышенный лад.

Курманову оказался близким ностальгически-номадийный лейтмотив айтматовской прозы, лирические подтексты и философские размышления об извечных блужданиях человеческого духа в поисках истины, добра, справедливости (не случайно литературовед Г.Д. Гачев усмотрел в творчестве Айтматова преломление всех религий мира). Художника увлекли глубокие нравственно-психологические переживания героев, которые часто выражаются в монологической форме наедине с природой. Курманов обратился к работе над айтматовской темой во второй половине 90-х годов, будучи уже зрелым мастером. Отсюда крепость рисунка, композиционная завершенность, спокойная вдумчивость его листов. В них с тонким эстетизмом выражаются графические параллели и эквиваленты терпкой правде айтматовских образов с их внутренним напряжением. Пустынные ландшафты с немногими фигурами людей и животных, искрящийся воздух, таинственность лунных ночей – это целая симфония чувств, выраженная потоками штриховых вибраций, которые под рукой мастера обретают предметно-пространственную плоть и смысловую многозначность.

Многие листы Курманова легко соотносятся с красочными описаниями природы у Айтматова, например, с таким характерным: «Есть своя красота в степных ночах в летнюю пору. Тишина безмерная, исходящая от величия земли и неба, теплынь, напоенная дыханием многих трав, и самое волнующее зрелище – мерцающая луна, звезды во всей их неисчислимости… и такая там чистота, что прежде всего туда, в глубину этого загадочного мира, уходит мысль человека в те редкие минуты, когда он отвлекается от житейских дел. Жаль только, ненадолго…» (Чингиз Айтматов. Романы и повесть. Фрунзе, 1988. С. 382).

Труднее далось художнику иллюстрирование повести «Пегий пес, бегущий краем моря», где надо было следовать за Айтматовым в создании образа морской стихии и жизни в ней маленького приморского народа – нивхов (людей Рыбы-женщины). Не хватало личных впечатлений. Больше действовало воображение и условно-декоративное мастерство. Наиболее впечатляет лист, где в открытом море дрейфует лодка с оставшимся в одиночестве, изнемогающимм от жажды мальчиком Кириском. Лист полон торжествующего величия водной стихии и перекликается с образом моря у Айтматова: «…то был весь сущий мир – и ничего иного, кроме этого, кроме самого моря, – ни зимы, ни лета, ни бугра, ни оврага…». Невольно всплывает в памяти и библейский образ всемирного потопа.

Среди иллюстраций Курманова к романам и повестям Айтматова есть первоклассные по прочтению литературного контекста и художественному качеству. Всмотримся, например, в изображение доверительной беседы Едигея с верблюжонком, который ему как сын. Это иллюстрация к «Буранному полустанку». Будущий своенравный верблюд Каранар, пока еще упакованный в пелену-попону, трогательно внимает речам своего воспитателя. Персонажи изображены лицом к лицу, с живыми характерными обликами – улыбчивый, полный сил Едигей и глазастый младенец-верблюжонок с двумя острыми горбиками. Оба связаны невидимыми узами родства, щемяще-ласковым взаимопониманием. Это прекрасное мгновение гармонического единения человека и природы, которое хорошо знакомо и Айтматову, и Курманову. Бодрое настроение морозного солнечного утра, широкое дыхание пространства, подчеркнутое монументальным силуэтом верблюдицы, лучезарная улыбка сидящего на земле Едигея, огромные влажные глаза несмышленого верблюжонка – все полно умиротворения и дружелюбия.

Подобный образ являет иллюстрация к «Первому учителю» с прильнувшей к лошадиной голове хрупкой фигуркой Алтынай – будущего доктора философии. Это изящный пластический ноктюрн на темы номадийной жизни. Здесь, как и в других листах Курманова, особо опоэтизирован образ лошади – сказочно прекрасной и отзывчивой на порывы человеческой души.

Иная символика чудится в изображении женщины, обнимающей большую бездыханную рыбу. Пластически выразительный лист навеян прекрасным образом Зарипы и странным «рыбьим капризом» из «Буранного полустанка». В графическом решении нетрадиционного сюжета чувствуется нечто не родовое, не киргизское, наплыв иных смыслов. Видимо, в данном случае,

художник искал опору в европейской ментальности, в пластических уроках, настроениях, голосах других культур, которые завораживают по-своему. Можно усмотреть, например, опосредованную связь композиции листа с работами раннего Пикассо («Женщина с птицей», «Девочка с голубем»). И это не противоречит поразительной ассоциативности и общечеловечности айтматовских образов при всей их этнической самобытности.

Проникновенным психологизмом и благородством отношений человека и животного захватывают иллюстрации к повести «Прощай, Гульсары». Они заставляют вспомнить печальные монологи Холстомера из одноименного рассказа Л. Толстого и почувствовать в сравнении специфику киргизской картины мира с иным статусом коня – аристократа среди других животных, хозяина больших расстояний, эталона красоты и силы. Но и у Толстого, и у Айтматова воссоздается грустный финал лошадиной жизни. Только у Айтматова (и Курманова) главным выступает взаимопонимание человека и животного, а глубже – тщета наших мирских забот перед лицом Вечности. В одной из иллюстраций пластическими средствами выражен внутренний монолог старика Танабая. Пространство замкнулось. Время остановилось. Человек как бы умирает вместе с конем, которого не смог защитить от бессердечности властей. В сильном мужественном лице Танабая и всей его фигуре – выражение отрешенности, за которым кроется интенсивное переживание всего самого яркого, значительного, что было в жизни. И уже нет злости ни к начальнику Ибраиму в лисьем тебетее, ни к упрямому прокурору Сегизбаеву, ни вообще ропота на несправедливость. Только теплится еще благодарная привязанность к обреченному Гульсары, так просто и сердечно выраженная в айтматовском тексте: «Ты был великим конем, Гульсары, ты был моим другом, Гульсары. Ты уносишь с собой лучшие годы мои…». В графическом решении листа человек и конь объединены в единую эстетически выраженную субстанцию, где конь почти очеловечен. Он все чувствует, понимает, прощает.

В целом иллюстрации Курманова к произведениям Айтматова – это не только наглядная конкретность сюжетов, обликов, характеров. В них слышен вступивший в диалог культур голос самобытной киргизской культуры, поднятый в защиту подлинной человечности и мира живой природы с ее удивительными обитателями.

УДК 008

В.А. Горенкин, А.В. Швецова

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОЕКТИРОВАНИЕ В РЕСПУБЛИКЕ КРЫМ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

В условиях политических вызовов и необходимых социальных преобразований сфера культуры требует особого внимания, так как именно она формирует духовную основу общества, обеспечивает его целостность и устойчивость, от ее состояния напрямую зависит эффективность любых социальных действий. Поэтому контролирование развития культуры и планирование в данной сфере – необходимое условие успешного функционирования и развития общества, формирования позитивных ценностей, сохранения традиций и преемственности поколений.

Необходимость анализа соответствующей ситуации в сфере современной культуры вызвана духовным ценностным кризисом, характерным для развития современной цивилизации, и не всегда позитивным по смысловому содержанию понятием творчества. В погоне за самовыражением, эпатажем, известностью, финансовым вознаграждением и т.п. смысл творчества в условиях современной коммерциализации социальной сферы часто меняется не в лучшую сторону. В то время, когда культура должна способствовать решению ряда социальных проблем, творчество достаточно часто приобретает деструктивные свойства, пренебрегая общечеловеческими и национальными идеалами, пропагандируя бездуховность, способствуя ценностной дезориентации.

Поэтому, несмотря на то, что спор между рационализмом и иррационализмом давно остался в прошлом, особую важность в условиях современной цивилизации приобретает рационализация всех сфер жизни и планирование их развития, возможное и необходимое также и в культуре, но с учетом возможностей творческой самоорганизации[1]. Это достигается, в том числе, и посредством социокультурного проектирования. Это касается как культуры в целом, так и культуры региональной.

Любой регион нашей планеты можно представить как сложную социокультурную систему, наполненную рядом гармонично сочетаемых образцов духовной и материальной культуры. При этом история показывает, что кроме обеспечения естественного хода развития, каждый регион нуждается в корректировании культурных образцов и создании новых, а потому и в осуществлении соответствующего социокультурного проектирования. Необходимо отметить, что социокультурное проектирование региона предполагает деятельность, организуемую с учетом ландшафтно-экологической обстановки, архитектурного облика, социально-инфраструктурной составляющей, этнокультурных особенностей, историко-культурного потенциала, специфики духовно-культурной общности, культурной среды, потребностей разных групп населения, в том числе молодежи, как наиболее активных социальных групп и т.п.[2].

---

[1] См.: *Теория* культуры: разнообразие подходов и возможности их интеграции: коллективная монография / под ред. Ю.М. Резника. М.: Научно-политическая книга, 2012. / Астафьева О.Н. Глава 3. Культура как самоорганизующаяся система: синергетическая концепция. С. 105-130; Астафьева О.Н. Глава 10. Синергетический подход к исследованию культуры. С.395-436.

[2] *Кокорина К.А.* Социокультурное проектирование в системе разработки и реализации региональной культурной политики // Мир науки, культуры, образования. 2013. № 2 (39). С. 141-143; *Иванеев С.В.* Потенциал светского образования в гуманистическом проектировании социокультурного пространства // Молодежь и гражданское общество в современном мире: стратегии взаимодействия и модели воспитания: Материалы I Междисциплинарного научного симпозиума с международным участием. 2015. С. 59-62.

Не исключением является и Республика Крым, социокультурное проектирование в которой всегда занимало особое место. В современных условиях необходимость осмысления проблем социокультурного проектирования в пределах крымского полуострова обусловлена, прежде всего, тем, что в результате воссоединения Республики Крым с Российской Федерацией произошли существенные социально-политические преобразования, требующие соответственных изменений и в сфере культуры.

Это определяет актуальность данного исследования, предметом которого выступает социокультурное проектирование, реализуемое на территории Республики Крым под влиянием изменений политического и социального характера. Цель исследования заключается в анализе специфики осуществления социокультурного проектирования в Республике Крым под воздействием целого комплекса изменений. Обозначенная цель предполагает определение понятия социокультурного проектирования, анализ специфики развития социокультурного проектирования в контексте современной парадигмы, анализ специфических черт социокультурного проектирования в Республике Крым.

Планирование как таковое сегодня приобретает характер проектирования, тем самым подчеркивая идею о необходимости детального осмысления путей развития современной цивилизации, изучения вероятных рисков и перспектив развития. Именно поэтому абсолютно не случайно, что основы осмысления проектирования в области культуры были заложены еще во времена немецкой классической философии, то есть период, в котором удалось гармонично соединить рационалистические основания мышления и эмпирическую методологию.

Вследствие этого можно считать, что основы исследования планирования творческой деятельности в и области культуры были заложены немецкой классической философией, где сама по себе деятельность понималась как активный целесообразный процесс. Если в эпоху Средневековья любое проявление деятельности было связано с божественным умыслом, а человек лишь выполнял волю Бога, мыслители Нового времени остановились на антропологической проблематике, связывая ее с культурой. Данный подход ассоциируется с идей философа М. Шелера, который рассматривал культуру как процесс постепенного достижения человеком своей сущности. Современные исследователи развивают данную тему в контексте рассмотрения типа человека в корреляции с типом культуры (А. Воеводин, Н. Романова и др.). На телесно-перформативные аспекты человеческого бытия в своих трудах опираются Э. Гуссерль, А. Кравченко, М. Мерло-Понти, М. Мосс, А. Шюц.

В отечественной культурологической и философской мысли интерпретация намеренного и целенаправленного корректирования развития культуры принадлежит исследователям Г. Батищеву, М. Кагану, Э. Маркаряну, А. Огурцову, В. Швыреву, Г. Щедровицкому, которые понимают данный процесс как системно-активную форму социокультурного бытия человека. Авторство социального конструирования реальности, в том числе и культурной, принадлежит социологам П. Бергеру и Т. Лукману. Эти исследования стали методологической основой теории социокультурного проектирования.

В современной культурологии и смежных дисциплинах под социокультурным проектированием понимают «конструирование индивидом, группой или организацией действия, направленного на достижение социально значимой цели и локализованного по месту, времени и ресурсам»[1]. Реализуясь в области культуры, социокультурное проектирование направлено на конструирование реальности с целью организации желаемых состояний. Несмотря на то, что проектирование стремится к созданию будущего, «в отличие от конструирования будущего мечтателем или авантюристом создатель социального проекта ставит перед собой реальные цели и имеет в своем распоряжении необходимые для осуществления проекта ресурсы»[2].

Следует отметить, что социокультурное проектирование представляет гармоничное соединение творчества и попыток социальных трансформаций посредством культуры. В то время как сегодня бытует мнение о том, что эта деятельность может приобретать коммерческий подтекст, мы придерживаемся мнения, что смысл социокультурного проектирования состоит прежде все-

[1] *Марков А.П., Бирженюк Г.М.* Основы социокультурного проектирования: учебное пособие / А.П. Марков. СПб., 1997. 280 с.
[2] Там же.

го в изменении социальной реальности. Творческое начало, лежащее в основе социокультурного проектирования, приобретает организованную форму и ставит для себя целью преобразование природы и существующей культуры с целью реализации желаемых социальных изменений.

И если ранее основная цель создания культурных образцов определялась необходимостью обеспечить выживание индивида, общества, человечества, то сегодня культурное творчество, с одной стороны, направлено на создание чего-либо уникального, не существовавшего ранее и отличающегося своей новизной, а с другой – любой творческий проект обязан параллельно способствовать решению социальных проблем[1].

Очевидно, что сам процесс социокультурного проектирования стал возможным не так давно. На наш взгляд, осуществление попыток внесения коррективов в ход развития культуры напрямую зависело от эпохи и от того исторического типа мировоззрения, который был распространен в данный период. Мифологическое и религиозное мировоззрение не предполагали активного приобщения индивида к творческому процессу. Человек вынужден был подстраиваться под окружающую среду, создавать культуру, находящуюся в гармонии с природой и существовавшими ранее образцами. Или же обеспечивал строгое выполнение религиозных предписаний. Любая попытка внести коррективы в ход развития культуры, предначертанный религией, приводила к жесткой реакции церкви и властных структур.

Для средневековой культуры в качестве регулятивного принципа средневекового мира выступал Бог, как высшее совершенство и высшее благо[2]. Религиозное сознание и соответствующая социокультурная реальность тормозили развитие проективных форм социокультурного бытия. Индивидуальные предпочтения, желания и попытки, направленные на корректирование пути культурного развития, рассматривались, скорее, как препятствие для реализации универсального блага. Мир индивида, персональные предпочтения, желания, ощущения, конституирующие его, был закрыт вплоть до наступления эпохи Возрождения.

В эпоху Ренессанса происходит своего рода переломный момент, который продолжается и до сегодняшних дней. Однако, если в эпоху Возрождения проектирование ассоциировалось с поиском индивидуальности и субъективности, то в современном глобализирующемся мире возникают весьма противоречивые процессы и устремления, вызванные, с одной стороны, бегством от массовости и одинаковости, поиском уникальности, а с другой – стремлением к понятности и всеобщности.

Это определяет своеобразие современной культуры, такой же противоречивой и неоднозначной, как и дух самой эпохи. В частности, глобальные процессы, облегчающие распространение и доступность культурной информации, с одной стороны, затрудняют возможность культурного самоопределения, предлагая на выбор множество форм социокультурной деятельности, а с другой, унифицируют и стандартизируют эту деятельность. Примером может выступать регулятивно-манипулятивная стратегия СМИ, ориентированная на эмоционально впечатляющие, шокирующие, экспрессивные и другие информационные события и придающая одинаковую структуру культурным явлениям.

Глобализационные процессы, облегчающие, с одной стороны, доступ личности к культуре, а с другой – влияние информации на личность, вызывают этим как позитивные, так и негативные последствия. В частности, приводят к трансформации или даже разрушению аксиологической системы культуры; к «мозаичности» и фрагментарности сознания, редуцированного до простых реакций восприятия; к массовому потребительству, замене реальных ценностей жизни виртуальными и тому подобному.

Вполне закономерно, что, осмысливая происходящее, современная философия создает новые концепты – в частности, разрабатывает понятие репрезентативной культуры. «Культура, – пишет Ф. Тенбрук, – является общественным фактом постольку, поскольку она является репрезентативной культурой, т. е. производит идеи, значения и ценности, которые действенны в силу их

[1] См.: *Урмина И.А., Сорокопуд Ю.В.* Социокультурное проектирование художественных объектов в условиях глобализации // Мир науки, культуры, образования. 2015. № 5 (54). С. 487-488.
[2] См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. М. : Искусство, 1972. С. 296.

фактического признания. Она охватывает все верования, представления, мировоззрения, идеи и идеологии, которые воздействуют на социальное поведение, поскольку они либо активно разделяются людьми, либо пользуются пассивным признанием»[1].

Подобная трактовка культуры весьма важна для ее современных интерпретаций и исследований и выступает важнейшим методологическим посылом социокультурного проектирования.

«Будучи понятой как репрезентативная, культура перестает быть феноменом, пассивно «сопровождающим» общественные явления, которые при этом протекают как бы вне и помимо культуры, объективно и независимо от нее, – пишет Л. Ионин. – Репрезентативная культура репрезентирует, представляет в сознании членов общества все и любые факты, которые что-либо означают для действующих индивидов. И означают они для них то и только то, что дано в культурной репрезентации. Только это и существует для членов общества и только в этом, то есть в культурной репрезентации, и существует общество»[2].

Значимость социокультурного проектирования для современного общества тесно связана с выбором определенных ценностных форм. Это приводит к доминированию в обществе конкретных моделей и проблем, попадающих в поле зрения творящих индивидов.

В свою очередь, проектная деятельность в области культуры является специфической формой социокультурной практики, в основе которой находится принцип «человекоизмерения» мира. Этот принцип направляет социокультурное проектирование на порождение ценностных доминант и их нормативных вариаций в системе определенного антропологического типа. Данные действия позволяют структурировать культурную реальность и позволяют идентифицировать те несовершенства, которые отличают ее от идеальных моделей. Это придает целесообразность ценностноформирующей деятельности, которую, на наш взгляд, следует рассматривать как определяющую в социокультурном проектировании (в связи с этим появляется вопрос финансовой составляющей и о том, насколько социокультурное проектирование может и должно быть сопряжено с идеей материальной выгоды).

Наряду с ценностным аспектом проектирование в области культуры тесно сопряжено с пониманием творчества. Согласно Основ законодательства Российской Федерации о культуре, «каждый человек имеет право на все виды творческой деятельности в соответствии со своими интересами и способностями»[3]. Однако, в современном глобализирующемся мире творческая деятельность по созданию и проектированию развития культурных паттернов отличается неопределенностью и нестабильностью. В перспективе постмодернистского мировоззрения творчество в системе культуры понимается как создание новых знаковых форм, отличие которых от предыдущих, к сожалению, является количественной, а не качественной характеристикой. Это касается и современного социокультурного проектирования, которое должно учитывать качественную составляющую создаваемых культурных артефактов. И в Республике Крым в том числе.

Прежде всего это относится к городской культуре. Город всегда воспринимался как оплот прогрессивности, именно поэтому социокультурное проектирование изначально имело городской характер. В Республике Крым в контексте реализации проектных идей особую ценность на первых порах составляла столица – город Симферополь, в котором до сих пор не разработана своя символика, присутствует эклектичность облика. Подобные проблемы уже были решены в городах Ялте, Судаке, Евпатории. Во многом это стало возможным с помощью реализации проектной деятельности, активного участия граждан, которые разработали, например, бренд города Судака. Победитель определялся путем голосования горожан.

Современное социокультурное проектирование в столице и других городах Крыма должно быть направлено на системное создание проведение мероприятий, позволяющих преодолеть

[1] *Tenbruck F.H.* Reprasentativ Kultur // Sozialstruktur und Kultur. Frankfurt am Main, 1990. S. 29.

[2] *Ионин Л.Г.* Социология культуры: путь в новое тысячелетие: учебное пособие. Изд. 3-е, перераб. и доп. / Л.Г. Ионин. М.: Издательская корпорация «Логос», 2000. С. 19.

[3] *Основы* законодательства Российской Федерации о культуре (утв. ВС РФ 09.10.1992 N 3612-1) (ред. от 28.11.2015) (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.01.2016).

пассивность и безучастность населения в городской жизни, вовлекающих каждого в превращение ее в интересную и насыщенную, в решение соответствующих урбанистических проблем.

Интересным явлением сегодняшней крымской действительности является направленность вектора социокультурного проектирования в сторону сельской местности. Длительная безучастность властей в процессе поддержки села привела к его разорению и упадку. В нынешних же условиях, в том числе связанных с санкционной политикой, продовольственным эмбарго, закрытием границы с Херсонской областью и др., происходит постепенное возрождение села и сельской культуры. Значительная часть социокультурных проектов направлена на обеспечение жизни жителей сельской местности с учетом современных тенденций. Основные проблемы, затрагиваемые в социокультурных проектах в последние годы, касаются информатизации села, развития библиотек, концертной деятельности, создания на базе сельских клубов культурных центров.

Во все времена особый интерес властных структур был прикован к реставрации существующих на территории Республики памятников. Из-за недостаточного финансирования и чрезмерной бюрократизации решение данной проблемы сводилось лишь к попыткам активизации общественных организаций. Деятельность общественников сводилась, как правило, к охране памятников, попыткам восстановления или поддержания стабильной экологической среды. Поэтому вопросы реставрации и восстановления данных объектов так и не были решены. Это открывает новые горизонты для реализации культурной проектной деятельности в современных условиях.

В актуальных исторических событиях важным направлением социокультурной деятельности в Республике Крым должна стать проектная деятельность, направленная на обеспечение доступности населению и гостям полуострова культурных памятников. Приватизация ряда объектов культуры привела в свое время к их закрытию от обывателей. То, что должно быть всеобщим достоянием, было включено в сферу частной собственности, что привело к их нецелевому использованию. В виду этого, социокультурные проекты должны быть направлены не только на открытие новых памятников, но и на популяризацию ответственного и бережного отношения к ним.

Активное присутствие коммерческой составляющей социокультурных преобразований привело к тому, что население Крыма перестало верить в «акты доброй воли» и возможность безвозмездной деятельности, в том числе и собственной. В период современных социальных и политических трансформаций происходят серьезные позитивные ментальные изменения, связанные с развитием самодеятельности граждан, поэтому корректировка данной особенности мировосприятия крымчан имеет все основания для осуществления.

Социокультурное проектирование в Республике Крым в условиях современных политических условий подчеркнуто использует идею уникальности богатого этнического состава населения. Формирование современного этнического самосознания крымчан сопровождается рядом сложностей: этническим релятивизмом, этноцентризмом, национализмом, экстремистскими проявлениями. В связи с этим регулирование данной сферы приобретает особую актуальность. Все проекты, реализуемые в Республике Крым, должны включать в себя этническую составляющую и прямо или косвенно преследовать цель гармонизации межэтнических и межконфессиональных отношений.

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что современный этап развития культуры в Республике Крым, происходящий в условиях решения серьезных политических, социальных и экономических проблем и противоречий, нуждается в целенаправленном, корректном и научно обоснованном планировании и контроле. Насильственное, грубое вмешательство в процессы развития культуры, необдуманное навязывание культурных ценностей, как и бездействие в этой сфере, чревато разжиганием конфликтных ситуаций и разрушением духовных основ социального единения. В связи с этим, в современных условиях оптимальным методом, с помощью которого возможна корректировка культурного развития общества, является социокультурное проектирование, представляющее собой деятельность, направленную на соответствующее преобразование социальной реальности и решение проблем в области культуры. Реализация социокультурной деятельности должна учитывать выявленную специфику и обеспечивать выработку действенного инструментария.

А.И. Ионесов, В.И. Ионесов

ОБРАЗ ГОРОДА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПРОЕКТ: О КУЛЬТУРНОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ САМАРКАНДА

Есть тонкие властительные связи
меж контуром и запахом цветка…
Валерий Яковлевич Брюсов (1973 – 1924)

Самарканд – это живой антропологический музей,
одно из самых удивительных мест на планете.
Сергей Петрович Капица (1928 – 2012)

Образ Самарканда как притяжение культур

В мире есть такой проект, который называется «Сделать прежде, чем умереть» (To Do Before I Die). Его участники из разных стран рассказывают о том, что бы они хотели успеть сделать в своей жизни. Так, 50-летняя Энни (Annie) из шотландского города Абердина 21 апреля 2005 года выразила такое желание: *«постоять вместе со своим любимым перед скульптурой Давида работы Микеланджело, обучиться ремеслу электросварки и …увидеть Самарканд».*

Самарканд – один из древнейших городов мира, включённый в список Всемирного Наследия ЮНЕСКО. Само название этого славного города вызывает какую-то загадочность. В этом звучном слове сосредоточены пышные метафоры: сказочный образ и даже волшебство, звуки колокольчиков проходящих караванов и разноязыкой речи купцов, шум огромных базаров и мастерских ремесленников, аромат неповторимого по вкусу хлеба и диковинных фруктов, шелест шёлка и роскошной бумаги, силуэты величественных медресе и благоухание цветущих садов. Нередко говорят и пишут даже о своеобразной «магии имени» ("la magie d'un nom") «Самарканд». С Самаркандом связана одна из самых ярких страниц в истории мировой культуры.

Культура, объединяющая мир

Всем самым лучшим человек обязан культуре – художественные творения, научные открытия, материальные блага, духовные ценности, общественный порядок… Но, при этом, сама по себе культура не есть ни объект, ни событие, ни личность. Как таковую её нельзя увидеть, нащупать, перетащить… Она одновременно везде и нигде. Культура растворена в обществе – она есть его суть и плоть, жизнеутверждающий субстрат, из которого выстроено «здание» цивилизации, и на котором основан социальный миропорядок.

Но хотя культуру саму по себе нельзя увидеть, именно она делает для нас мир видимым, различаемым и переживаемым. Ведь всё, что мы видим, дано нам в её образах и сюжетах. Именно эти образы и сюжеты позволяют людям узнавать друг друга, различаться и объединяться. Своей связью с культурой человек (народ) спасается от утраты лица, от потери своей идентичности. Но и культура обретает своё величие в свершениях людей, в их творениях, гражданских инициативах и креативных практиках.

Одной из таких практик и стал международный проект «Самаркандиана», цель которого объединить людей разных стран и народов вокруг культурного наследия Самарканда. Самарканд ча-

сто ассоциируется с оживленным мостом, соединяющим разные культуры и стили жизни. Этот мост веками объединял людей и способствовал движению товаров, идей и культурных ценностей между Востоком и Западом, Севером и Югом. Поэтому символично, что во многих странах мира населённые пункты, географические объекты, литературные произведения, музыкальные сочинения, различные имена и названия связали себя с Самаркандом.

Предстояло собрать, через диалог культур и связь времён, разнообразные свидетельства социальной, художественной и исторической репрезентации (присутствия) образа Самарканда в повседневной жизни современного мирового сообщества.

Проект «Самаркандиана»: от гражданской дипломатии к межкультурной интеграции

Проект «Самаркандиана» был инициирован Самаркандским общественным музеем мира и солидарности, деятельность которого во многом основывается на гражданской дипломатии и международном языке эсперанто. Всё началось более двух десятилетий назад, когда в музей пришло сообщение из Калифорнии с информацией о том, что в далёком американском штате, в городе Санта-Барбара есть улица и район под названием «Самарканд». Это не могло не подвигнуть на поиск и других образцов культурной репрезентации Самарканда в различных уголках земного шара. Так начался проект «Самаркандиана».

Первые результаты данного проекта были опубликованы 12 февраля и 30 июля 1992 года в газете «Самаркандский вестник». Вскоре проект стал большим событием, не только объединившим самых разных людей по всей планете, но и сформировавший свой собственный культурный мир со своими сюжетами, персонажами, артефактами и посланиями. Самаркандиана стала всё больше обретать свою особую культуру, достойную того, чтобы представить её людям.

И в канун 2750-летнего юбилея города Самарканда было выпущено пилотное издание небольшой книги на узбекском, русском и английском языках под названием «Самарканд на всех континентах», в которой были презентованы культурному сообществу собранные материалы о самых разных объектах зарубежной Самаркандианы.

Эсперанто как технология социокультурного проектирования

Любопытно, что важную роль в поисково-исследовательской работе по данному проекту сыграл международный язык эсперанто, точнее Самаркандский эсперанто-клуб. Именно результаты длительных и кропотливых поисков самаркандских эсперантистов и их единомышленников позволили сделать множество интереснейших открытий. Собранные эсперантистами материалы обретали свою новую жизнь в тематических презентациях, публикациях, выставках [1; 2, с. 9; 3].

Примечательно, что культурный язык Самаркандианы, в известном смысле, напоминает развитие эсперанто. Будучи международным языком, эсперанто вбирает в себя лучшие лингвистические традиции народов мира, делая сложное простым, растянутое – лаконичным, далёкое – близким, скрытое – явным, расстроенное – согласованным и т.п. Все слова в эсперанто, так же как и люди – участники проекта «Самаркандиана», объединяются ради мира, творчества и согласия. Так же как эсперанто, Самаркандиана формирует свой язык знаков, сюжетов и образов, основываясь на простых, доступных и вечных ценностях и взаимопроникновении разных культурных видений, опытов и традиций.

Культурный мир Самаркандианы

У каждого города есть своя неповторимая история – свои традиции, герои, события. Нет жизни без корней, так же как нет города без памяти о нём – без светлых и радостных образов, чувств и повествований, бережно хранимых в сердцах людей и неустанно передаваемых из поколения в поколение. Но город – это всегда больше, чем просто история и воспоминания. Это ещё и живая связь с современным, помогающая людям не только чтить своё прошлое, но и изменять к

лучшему своё настоящее. Величие города измеряется не только масштабом его исторического наследия, но и несокрушимой силой притягивать и объединять людей самых разных культур, стран и континентов. Кроме того, культура города прирастает своими наилучшими практиками и социальным опытом межкультурного общения. Ведь именно живое и непосредственное общение людей позволяет даже самому далёкому от нас прошлому оставаться всегда притягательным и современным.

Одним из таких мест на Земле, где объединительная сила культуры так весомо, зримо и благодетельно сближает историю и современность, является Самарканд. Самарканд – больше чем город, это целый мир исторических и художественных образов и сюжетов, с первого взгляда всецело захватывающие человека своей красотой и смыслом. Люди, однажды в Самарканде побывавшие, не забывают о нём никогда. Благодаря этой живой памяти, люди не только преумножают величие исторического города, но и делают его по-настоящему мировым и современным. Но главное, наверное, то, что они через эту животворящую память сами становятся деятельными участниками большого и созидательного мультикультурного творчества, соединяющего разные поколения, традиции, идеи и художественные видения.

Правомерно говорить не только о культуре города как таковой, но и обо всём спектре исторически и географически связанных с ним ценностей, образов, артефактов, воспоминаний, событий и даже переживаний, простирающихся далеко за пределы собственно Самарканда. Всё это позволяет говорить о существовании своеобразной культуры, названной нами *культурой Самаркандианы.* Проект «Самаркандиана», позволил в этом убедиться, и благодаря участию в нём многих и многих людей открыл новые горизонты и возможности межкультурной интеграции и сотворчества. То, что зачастую было покинутым, разрозненным и отстранённым, стало насущным, притягательным и родным, до боли понятным и близким. Оказалось, что за географическими границами Самарканда в мире существует достаточно обширная социально-культурная общность людей, связанных между собой неизгладимыми и разнообразными впечатлениями о своих посещениях и пребывании в этом древнем городе.

Стало очевидным, что речь идёт об особом социальном феномене, вызванным к жизни именно встречей с Самаркандом. Данное явление можно считать своего рода особой синтетической культурой или транскультурой Самарканда. По существу, проект «Самаркандиана» как раз и был призван придать этой интересной и многоголосной культуре креативный импульс и развитие.

Как выяснилось, встреча с Самаркандом почти всегда преображала людей, позитивно влияла на их творчество и, нередко порождала новые художественные образы, наполненные неповторимой гармонией различных форм, цветов и сюжетов. Часто артефакты, так или иначе вызванные к жизни встречей с Самаркандом, становились образцами высокого искусства, поэтического откровения, философской мудрости, а порою обретали качество отличительных знаков или брендов, модных стилистических приёмов, экспериментальных презентаций в профессиональном бизнес-сообществе.

Однако главным следует признать человеческое измерение проекта, гуманистическую направленность Самаркандианы. Благодаря проекту люди разных культур, возрастов и профессий смогли сблизиться через вечные и значимые для них ценности. Всем им Самаркандиана дала возможность поделиться, быть может, для кого-то самым дорогим и важным, вспомнить ушедшее через призму настоящего, прикоснуться к пленительной красоте былого, вписать себя в современность, ощутить связующую нить времён и людей. Щедро делясь воспоминаниями о Самарканде, люди находили старых и новых друзей, обретали единомышленников, объединялись друг с другом, и в этом общении и соучастии они получали вдохновение для художественных открытий и осуществления новых креативных замыслов. Самаркандиана стала местом для диалога культур и гражданской дипломатии, где каждый мог поделиться своими индивидуальными переживаниями, личным опытом и профессиональными знаниями в контексте своей встречи с Самаркандом.

Почти каждая находка, представленная даже самым незначительным экспонатом проектных изысканий, хранила и раскрывала свою собственную историю, и, тем самым вела к новым неожиданным встречам и сюжетам. Так формировалась богатейшая коллекция предметного мира Самаркандианы, в котором через маленькие артефакты, письма, рассказы, наблюдения, воспоминания и откровения людей рождалась большая и полная драматизма поликультурная летопись человеческих надежд, переживаний и судеб. Проект реанимировал и вернул в культуру многое из того, что было забытым, незамеченным и скрытым. Безусловно, этот опыт можно рассматривать, как своего рода методологический инструмент культурной регенерации и реконструкции персонифицированной истории города и эффективный практикум по сравнительной урбанистике [1; 3].

Проект ещё раз доказывает, что Самарканд, будучи одним из элитарных символов и титульных триумфальных объектов истории мировой культуры, не затерялся на полках мемориального наследия прошлого, но сумел ярко, широко и убедительно включиться в культуру повседневности зарубежных стран и регионов, в каждодневную жизнь современных людей. И в этом его безусловная уникальность не только как исторического города, но и как современного культурного центра, коммуникативной площадки диалога культур и связи времён.

Образ города в креативной практике и мультикультурном творчестве

Проект «Самаркандиана» генерировал замечательные гражданские инициативы и творческие начинания, яркими примерами которых можно считать коллекцию стихов московской поэтессы Ирины Алексеевой с проникновенной «Одой Самарканду» и жизнеутверждающий музыкальный альбом самарского композитора и исполнителя Галины Масловой «В долине золотой».

«Ода Самарканду» была представлена одноимённой книгой как своего рода транскультурная и мультилингвистическая художественная проекция [4]. Перевод текста на несколько языков преследовал цель раскрыть неповторимые поэтические оттенки, акценты и интонации одного и того же сюжета на заданную «Самаркандианой» тему, но на разных наречиях и с разным художественным звучанием. В книге содержится 71 перевод «Оды Самарканду» (в т.ч. по две версии разных авторов на девяти языках) на 62 языках мира. Создатели переводов – 70 поэтов и литераторов из 50 стран.

Специально для мультикультурного проекта самарская исполнительница авторской песни Галина Маслова записала около 30 композиций о Самарканде, как на свои стихи, так и на тексты других авторов, в основном участников международного конкурса «Самарканд – муза поэтов» [2, с. 379-382]. Весной 2014 г. в Самаре был издан первый диск с этими песнями. В альбом «В долине золотой» вошли 14 новых музыкальных композиций о Самарканде. К диску приложен красочный буклет с текстами песен и фотографиями историко-культурных достопримечательностей Самарканда, а также с рассказом об истории создания музыкального проекта. Этот альбом интересен самим фактом творческого подвижничества под воздействием образа Самарканда, своим личностным, неординарным и художественно оформленным вкладом в проект «Самаркандиана». Всё это ещё раз свидетельствует о непреодолимом желании человека хранить в памяти самое дорогое и значимое для того, чтобы когда-нибудь передать его другим.

Малая энциклопедия зарубежной Самаркандианы

В октябре 2014 г. проект «Самаркандиана» был представлен культурному сообществу Самары, что совпало с празднованием Дня города в Самарканде. В канун этого события из печати вышел красочный фолиант с наиболее полным собранием коллекционных материалов Самаркандианы [2]. См. *http://www.kultura.uz/view_7_r_3206.html/; http://iov-world.com/2014/12/a-concise-encyclopedia-of-foreign-samarkandiana-culture-linking-the-world/.*

Презентация книги «Малая энциклопедия зарубежной Самаркандианы: культура объединяющая мир» была проведена в Самарском государственном институте культуры при участии Международной школы высших культурологических исследований и Самарского культурологического общества «Артефакт – культурное разнообразие». В книге 483 страницы, включающие введение, основной текст с предметно-тематическим описанием объектов, заключение, приложение и резюме на десяти языках. В обширное приложение входят: коллекция писем, заметок и посланий по теме проекта, текст Соглашения о сотрудничестве Самары и Самарканда, краткая историческая хронология города, указатель литературы.

Цель издания раскрыть уникальный и разнообразный мир культурного присутствия образа Самарканда в повседневной жизни современного человечества. Книга содержит наиболее полные сведения об объектах зарубежной Самаркандианы, запечатлённые в именах и фамилиях людей, названиях и историях населённых пунктов, улиц, гостиниц, ресторанов, кафе, магазинов, бытовых вещей, художественных произведений и пр. На страницах издания показывается присутствие культурной традиции Самарканда в креативных практиках и гражданской дипломатии мирового сообщества. В тематических рубриках рассказывается о влиянии образа Самарканда на художественное творчество и профессиональную деятельность людей разных стран, культур и профессий. Примечательно, что книга издана в ознаменование Международного десятилетия ООН по сближению культур (2013 – 2022) и Года культуры в РФ (2014) и является вкладом в программу межкультурного сотрудничества и партнёрства между городами-побратимами Самаркандом и Самарой.

Образ города как проекция культурных смыслов и гуманизма

Образ Самарканда предстаёт в культурных ландшафтах мира в самых разных проекциях и жанрах, но все они едины в своей эстетической узнаваемости яркого художественного колорита древнего города – будь то улица, здание, магазин, музей, изобразительное искусство, литературное произведение, изделия прикладного творчества, сувенирная продукция, рекламные вывески, меморативно-символические знаки, атрибуты одежды, украшения и др. Все объекты проектной коллекции своеобразны и неодинаковые по возрасту, размеру, форме, цвету, оформлению, сохранности. Они различаются по своей принадлежности и назначению. У каждого артефакта свой творец, свой хозяин, свой дом, своё имя, своя судьба. Но все объекты Самаркандианы воплощают нечто вечное, возвышенное, умиротворённое и, при этом предельно конкретное и очень узнаваемое.

В стилистическом и функциональном разнообразии объектов Самаркандианы будто выстраивается идеальная модель общечеловеческой культуры, где, выражаясь словами великого русского философа В.С. Соловьёва, максимальная свобода частей, соединяется с максимальным единством целого. В этом видится не только культурологическая ценность больших и малых объектов Самаркандианы, но и их гуманистическая значимость. Важно то, что за каждым артефактом стоит живой и конкретный человек, в них проглядывают его мысли, чаяния, ожидания, переживания, борьба – всё то, что делает его сопричастным и отзывчивым к миру.

Вместе с тем, все объекты Самаркандианы самоценны по своей культурной значимости, у каждого из них своя история и свой голос, и потому они равноправные участники большого коллективного повествования о прошлом, настоящем и будущем. Предметный мир артефактов расширяет границы отображённого в них города, конструирует новую коммуникативную среду, открывает реальные возможности для взаимодействия и сотворчества. По существу, речь идёт о расширении границ общечеловеческого разговора, в который вовлечены не только люди, но и вещи, традиции, события, тексты, изображения, всё то, что и воплощает наилучшим образом культура.

Безусловно, у каждого есть своё восприятие Самарканда, своё открытие пленительных красот его древностей, своё переживание его чарующих исторических ландшафтов, манящей филигранности архитектурного декора, обаятельного расположения людей и неудержимой жажды творчества. Одно можно сказать определённо. Образ Самарканда притягателен из глубины веков, он складывался в сотворчестве разных эпох, народов и культур, медленно, но верно скрепляя в палитре сложных и многоцветных орнаментов самые насущные желания, помыслы и свершения людей.

Немного городов на Земле обладают такой силой культурной гравитации, растянутой на тысячелетия. В центре Самарканда до сих пор бьёт родник, который стал источником жизни и желанным пристанищем для первых поселенцев, нашедших здесь для себя спасительную обитель более 20 тысяч (!) лет назад. Речь идёт о Самаркандской верхнепалеолитической стоянке. Вся дальнейшая история Самарканда завязана бесчисленными нитями культурного общения и сотворчества народов. В каждом камне – исторический след, в каждом памятнике – эстетика откровения, в каждом доме – приветливость и гостеприимство. Не в этом ли заключена тайна земли самаркандской, неустанно вселяющая в сердца людей вдохновение, дарящая благие мысли разуму и побуждающая на добрые дела и миротворчество каждого, кто с ним хотя бы однажды повстречался?

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ионесов В.И.* Артефакты креативности как знаки меморализации культуры: вещи, ставшие наследием // Креативная экономика и социальные инновации. – 2015. – № 2. – С. 28-33; Режим доступа: http://cesi-journal.com/sites/cesi.ru/files/Issues_pdf/0%20%20КЭСИ%20№2%20%202015%20_0.pdf
2. *Ионесов А.И., Ионесов В.И.* Малая энциклопедия зарубежной Самаркандианы: культура, объединяющая мир. – Самара-Самарканд: Век #21, 2014. – 483 с.
3. *Ионесов В.И., Куруленко Э.А.* Культура как миротворчество и социальное подвижничество: региональные проектные практики // Культурологический журнал. – 2013. – № 1; Режим доступа: http://www.cr-journal.ru/rus/journals/193.html&j_id=13.
4. *Ионесов А.И., Ионесов В.И.* Самаркандиана: культура объединяющая мир / Ода Самарканду. – М.: Юность, 2013. – С. 3-8.

А.Ю. Чукуров

ГОД ЛИТЕРАТУРЫ В РОССИИ: ТВОРЧЕСКИЕ ИНДУСТРИИ И ПРОБЛЕМЫ КНИГОИЗДАНИЯ

Начать этот материал хотелось бы с цитаты: «В соответствии с Указом Президента Российской Федерации от 12 июня 2014 г. № 426 в Российской Федерации 2015 год объявлен Годом литературы. Это одно из важнейших культурных событий, основными задачами которого являются привлечение внимания к чтению и литературе, решение проблем книжной сферы и стимулирование интереса россиян к книгам. Сформирован Оргкомитет Года литературы, утвержден План основных мероприятий, разработан фирменный стиль Года литературы и паспорт стандартов его использования». Данный текст размещен на всех официальных правительственных сайтах, в том числе на сайте Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям[1]. Иными словами, все в высшей степени серьезно. В Плане мероприятий и правда есть много яркого, интригующего и интересного. Согласно этому документу, утвержденному еще 29 октября 2014 года, все проекты разбиты на несколько групп. Помимо официальных правительственных встреч и заседаний, весьма обширен блок конференций и научных собраний. Есть здесь и «Вольтеровские чтения – 2015» и «Волошинский сентябрь», и многое другое. Для любителей и специалистов в области славянской литературы – славянский литературный форум «Золотой витязь». Есть конференции институционального порядка. Так в этом году литературные музеи решили обсудить насущные проблемы. Жизнь не стоит на месте, и современная книжная индустрия сталкивается с новыми или относительно новыми проблемами. Своеобразным откликом на этот вызов станет Деловой форум «Книгобайт» и бизнес-школа для молодых российских редакторов, книгоиздателей и книготорговцев.

Это лишь небольшой перечень мероприятий Года книги в России, но он показывает, что власть заинтересована в сохранении культуры слова. Так же как об этом свидетельствует и возвращение сочинения в программу вступительных экзаменов в ВУЗы. Однако, здесь уместно напомнить, что литература – это не только творчество, но и весьма серьезный бизнес и рабочие места. Книга не достигнет читателя, если не пройдет полный круг: от писателя к редактору, от редактора – к корректору, после – к выпускающему редактору, потом – в книготорговые сети, а тут уже подключаются меркетологи и специалисты по рекламе. А ведь есть еще дизайнеры, художники и т.д. Не лишним будет также напомнить, что, как правило, когда речь идет о книгоиздательском бизнесе, то имеется в виду бизнес малый и средний.

Книгоиздание и книготорговля – это один из субсекторов творческих индустрий. Еще в 1988 году Департамент культуры, медиа и спорта правительства Великобритании (Creative Industries Mapping Document, 1989) выпустил документ, в котором впервые дал определение творческих индустрий что, по сути, является более широким вариантом «культурных индустрий». В этом документе огромный сектор экономики, каковым, безусловно, являются творческие индустрии, был разбит на 13 субсекторов. Среди прочих были выделены реклама, художественный и антикварный рынок, дизайн, ремёсла и прикладное искусство, кино и видео, исполнительские искус-

[1] Режим доступа: http://www.fapmc.ru/rospechat/newsandevents/newsagency/2014/12/item21.html – свободный – яз. рус. (10.08.2015).

ства, литература и книгоиздание, мультимедиа и другие. Все представленные субсекторы были тщательно проанализированы на предмет доходности, возможностей, финансовой емкости и многого другого. Перед каждым субсектором поставили свои специфические задачи.

В Россию понятие «творческие индустрии» приходит сравнительно недавно – в начале этого тысячелетия. Санкт-Петербург становится одним из первых городов России, где творческие индустрии стали развиваться целенаправленно. Первый проект, напрямую связанный с этим сектором экономики при поддержке программы TACIS Европейской комиссии был реализован еще в 2001 – 2003 годах. В результате был создан Центр развития творческих индустрий. Впрочем, деятельность этой организации освещалась крайне слабо и во многом так и осталась вне поля зрения общественности города.

Таким образом, когда мы говорим о книгоиздании и более широко – о культуре слова и культуре книги – мы затрагиваем сразу несколько крупных секторов российской экономики и, шире, социокультурного бытия: малый и средний бизнес, творческие индустрии и творческие кластеры, и, разумеется, гражданское общество, ибо без культуры слова нет ни передачи знаний, ни демократии, ни диалога.

К сожалению, на сегодняшний день во всех вышеозначенных секторах мы наблюдаем весьма печальную картину. Во-первых, в России не развивается малый и средний бизнес – локомотив экономики в целом и творческих индустрий в частности. Очевидно, что система государственного капитализма привела страну к экономическому тупику, а структурные реформы жизненно необходимы, но их проведение не просто отложено, а вовсе вычеркнуто из повестки дня. Малый и средний бизнес не могут развиваться в тех условиях, который сложились сегодня в России и оттого, что на всех форумах правительственные чиновники постоянно говорят о его важности, ситуация не меняется. Во-вторых, все достижения в сфере конкретно творческих индустрий остаются на уровне разовых проектов и, как правило, не имеют серьезного продолжения, поскольку под продолжением мы имеем в виду прежде всего экономическую отдачу. Создание «фольклорных деревень» и фестивали народных ремесел не могут считаться удачными проектами. Творческие индустрии в России по прежнему недооцениваются, между тем как «ресурсная» экономика со всей очевидностью дает сбой, а промышленность уже давно не приносит того дохода, который позволил бы России выйти на новый уровень. Таким образом, то, что лежит в основе книгоиздательского бизнеса и книжной культуры, пребывает в глубочайшем системном кризисе.

Между тем, Россия всегда отличалась высокой книжной культурой, а девяностые годы XX века дали самый настоящий всплеск книгоиздательского дела. Ситуация медленно ухудшалась с начала XXI века, но особенно катастрофично она выглядит с 2012 года, когда с рынка ушло значительное количество издательских домов, которые не смогли выжить в новых условиях налогообложения. Так прекратили самостоятельное существование такие крупные торговые марки как «Иностранная Литература» и «Домино», став частью крупных холдингов. А что происходит, когда на смену малым и средним издательствам приходят крупные корпорации? Исчезает разнообразие, поскольку крупная корпорация – это единая книгоиздательская политика. А еще сокращаются рабочие места, пропадает и индивидуальный подход к автору, даже интересы потребителя, как ни парадоксально, учитываются меньше.

Одновременно наблюдается сокращение потребительского спроса, поскольку цена на книги оказывается за пределами финансовых возможностей рядового читателя. Помимо экономических причин на будущем книги в России плохо сказывается также и тот факт, что читатель в нашей стране не воспроизводится. Программы по литературе в школе кроятся по старым лекалам и состоят по большей части из имен, безусловно важных, но утративших актуальность и не представляющих интереса сегодня. Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, А.П. Чехов и многие другие – это наша классика, которая, вне всякого сомнения, должна изучаться, но, что называется, «без фанатизма». Любая попытка воскрешения классики XIX века в полном объеме подобна работе

доктора Франкенштейна. Маниакальная эксплуатация текстов этих, вне всяких сомнений, великих людей, во многом и привела к формированию стойкого отвращения у школьников к литературе вообще. Необходимо обращать более пристальное внимание на литературу сегодняшнего дня, более злободневную и актуальную. Впрочем, последний тезис не имеет прямого отношения к творческим индустриям.

Более 70% книжного рынка в России по-прежнему захвачено пиратами. Причем не только отечественными – значительная часть книжной пиратской продукции доставляется с территории Украины. Так уже неоднократно было с нелегальными тиражами В. Пелевина и Б. Акунина, когда их новые книги еще не успевали официально выйти в России. В такой ситуации издатели просто вынуждены поднимать цены на книги, чтобы окупить хоть какие-то затраты. Казалось бы, хороший выход – электронные издания, но в России не развита система электронных платежей. Кстати, последнее – залог успешного развития творческих индустрий, с учетом того, что многие проекты существуют лишь в сети и осуществляют продажу именно через систему электронных платежей.

С каждым годом новых имен в литературе все меньше и меньше. У молодого начинающего автора шансов опубликоваться практически нет. Издательства находятся в такой ситуации, когда не могут позволить себе вкладывать деньги в начинающего. Потому ставка делается на переводные тексты. Так, если в США книга разошлась тиражом 40 тыс., то у нас есть шанс продать хотя бы 4 тыс. В результате мы рискуем потерять отечественную литературу в ближайшие 7 – 10 лет.

В результате возникает сразу как минимум два вопроса:

1. Кто будет читать, если в России не воспроизводится читатель? Через поколение мы превратимся в принципиально не читающую страну.
2. Какие книги будут читать? Книжный рынок России – один из самых бедных рынков цивилизованного мира.

Между тем в соседней Финляндии – книжный бум. В последние годы доходы финских магазинов возросли в несколько раз. Когда в Великобритании возникла угроза потери читателя, правительство ввело в действие программу по «возвращению книги». Началась пропаганда чтения. И сегодня – это вполне читающая страна. И не просто читающая, но активно издающая. Огромное количество организаций, клубов, издательских домов, книготорговых ассоциаций пересекаются в одной точке – Финском литературном информационном центре, основанном в 1977 году. Основная цель, как не сложно догадаться, популяризация национальной литературы за рубежом. Но и внутренний рынок также находится в фокусе внимания центра. Данная организация оказывает финансовую поддержку, выдает литературные гранты и проводит самые разные мероприятия.

Есть еще одно важное направление, призванное поддержать национальную литературу. Это целенаправленное и продуманное выстраивание диалога литературного субсектора и театра. Серьезные шаги были сделаны Национальным театром Финляндии с 2010 года, когда художественным руководителем стал Мика Мюллюахо. Он вовлек многих молодых финских писателей в искусство драмы, предложив им сочинять пьесы или адаптировать для сцены уже написанные произведения.

Так же как и в других странах, книжный рынок Финляндии испытывает трудности. При общей весьма благополучной картине, в 2013 году книг продано в среднем на 4% меньше, чем в 2012. Но продажи электронных изданий за это же время выросли вдвое. Было продано 87 000 копий десяти самых популярных книг. Эксперты считают, что расширение рынка электронных книг отчасти тормозит многообразие форматов (которые не всегда поддерживают устройства для чтения), но вскоре это будет преодолено. Появляются новые возможности: расширяется общение автора и читателя, сокращаются сроки доставки потребителю новой продукции, удешевляются книги. И не надо забывать, что современные цифровые устройства позволяют превратить книгу в захватывающее интерактивное пространство.

Но Финляндия – это лишь одни, самый географически близкий нам пример. Что до англоязычного книжного рынка, то он по-прежнему самый масштабный в мире. Он каждый год дает нам огромное количество новых имен, позволяя людям и творить, и читать. Английская и американская литература находится в постоянной положительной динамике. Поразительно, что при всем этом отдельные «горячие головы» еще что-то говорят о «бездуховности Запада» и «тлетворности западных ценностей».

В «Основах государственной культурной политики» книгоизданию и литературе уделено особое внимание, ибо понимание остроты ситуации в данной сфере есть даже в высших эшелонах власти. Кроме того, сам документ составлялся в тесном диалоге с научной общественностью и с учетом поступивших предложений. А общественность никак не могла проигнорировать кризисное состояние книжной культуры России. Но, как это часто бывает с хорошими начинаниями, разработчики «Основ государственной культурной политики» в попытке учесть интересы всех групп и слоев сгладить острые углы, снять то острое напряжение, которые возникло после опубликования первых проектов, создали документ «обо всем». В нем содержится много полезных и умных мыслей, но в целом он носит декларативный характер, что отмечают даже студенты на занятиях по прикладной культурологии. Не выявлены приоритеты, не прописаны механизмы реализации, много общих слов и заявлений.

И опять же приходится возвращаться к изначальному тезису: творческие кластеры и культурные индустрии, к которым относится книгоиздание, – это, прежде всего, малый и средний бизнес. А этот бизнес может иметь положительную динамику лишь при условии глубокой переоценки статуса малого бизнеса в экономической структуре России.

Что касается предложений, то можно констатировать, что сегодня назрела необходимость внедрения программы поддержки издательского дела в России, в том числе посредством льготного налогообложения. Необходимы также механизмы маркетинговой поддержки отечественных литераторов и творческих литературных объединений. Очевидно, что такие организации, как, например, петербургский союз писателей, не справляются с функцией популяризации и продвижения литературных текстов. Необходимо создание сети клубов любителей чтения на базах районных библиотек, домов культуры и книжных магазинов. Подобным организациям необходимо оказать именно рекламную и маркетинговую поддержку. Клубное движение – это достойный механизм не только популяризации чтения, но и активизации гражданского общества. Примеры подобных «сетевых» клубных структур мы можем найти во всех европейских странах. И один из наиважнейших моментов – это популяризация и совершенствование системы электронных платежей в целях развития и распространения электронных изданий, без которых невозможно развитие творческих индустрий в XXI веке. Разумеется, радует тот факт, что сегодня активизировалась борьба с «книжными пиратами» и можно надеяться, что скоро она даст свои результаты.

ПРИКЛАДНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА

О.В. Лысенко

ЧТО ДОЛЖЕН СДЕЛАТЬ КУЛЬТУРОЛОГ, ЧТОБЫ БЫТЬ ВОСТРЕБОВАННЫМ ДЛЯ ПОЛИТИКОВ И БИЗНЕСМЕНОВ
(на примере Пермского культурного проекта)

Данная статья написана на основе двух типов источников. Источники первого типа – это материалы социологических исследований, проведенных, в первую очередь, в рамках исследовательского проекта «Пермь как стиль», реализуемого в г. Перми в 2012 – 2013 гг. группой ученых из Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Основные результаты первого этапа исследований отображены в коллективной монографии «Пермь как стиль. Презентации пермской городской идентичности»[1]. Его главной целью было исследование презентаций локальной (городской) и региональной идентичности, выявление специфических черт местного «стиля», проявленного в дискурсах и практиках городских сообществ, проведение необходимой теоретической и методологической работы над самим концептом «городской стиль». В данной статье часто будут встречаться ссылки на это издание. Одним из итогов исследования является и некоторое особое понимание взаимодействия гуманитария (ученого, в том числе и культуролога, работника вуза, деятеля культуры) с разными субъектами городской и региональной жизни – бизнесменами, политиками и чиновниками, представителями средств массовой информации. Другой тип источников – рефлексия над опытом участия в разного рода пермских проектах, реализованных, в первую очередь, в рамках так называемой Пермской культурной революции, если угодно – автоэтнография[2]. Дело в том, что на протяжении ряда лет в Пермском крае разворачивался «Пермский культурный проект» (ПКП), инициированный губернатором Пермского края О.А. Чиркуновым и командой культурных деятелей, возглавляемой М. Гельманом и Б. Мильграмом[3]. Он стал своеобразным кейсом, позволяющим не только оценить и исследовать практику внедрения новаций в культурной политике в масштабах города и региона, но и опробовать новые сценарии взаимодействия различных социальных групп, течений, сообществ. Да и сам исследовательский проект «Пермь как стиль», с одной стороны, стал возможен именно благодаря Пермскому культурному проекту, поскольку именно сложившаяся ситуация инициировала постановку изучаемой в рамках проекта проблемы, да и финансирование на исследования и публикацию результатов пришло из Министерства культуры Пермского края. С другой стороны, этот проект стал частью той рефлексии, которая сопровождала ход всего Пермского культурного проекта.

Пермский культурный проект: конкуренция прогрессоров

В основе Пермского культурного проекта (или «Пермской культурной революции») лежал тезис о культуре как главном ресурсе экономического и социального развития региона, о необходимости поворота вспять миграционных процессов, о создании новой городской среды, о

---

[1] *Пермь* как стиль. Презентации пермской городской идентичности / под ред. О.В. Лысенко, Е.Г. Трегубовой. Пермь: ПГГПУ, 2013.

[2] *Готлиб А.С.* Автоэтнография (Разговор с самим собой в двух регистрах) // Социология: 4М. 2004. № 18. // Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.twirpx.com/file/579301/ Дата обращения 25.10.20013.

[3] «*Пермский* проект». Концепция культурной политики Пермского края. Пермь, 2010. // Электронный ресурс. Режим доступа: http: www. http://www.kulturaperm.ru/content/file/Konsept%20polnyi.pdf Дата обращения 25.10.2013.

необходимости маркетинга территорий и брендинга столицы региона. Такова была, по крайней мере, декларация «революционеров». На практике в рамках ПКП можно выделить несколько основных линий деятельности:

- Просветительская деятельность, нацеленная на внедрение новых идей менеджмента культуры, брендинга территорий, творческих индустрий как в пермское городское сообщество, так и шире – в локальные сообщества Пермского края. В рамках этого направления для чиновников, работников культуры и более широких кругов городских сообществ проводились многочисленные конференции, семинары и тренинги с привлечением зарубежных и столичных экспертов. Наиболее значимыми событиями здесь стали Пермские экономические форумы.
- Программы конкурсов и грантов с целью поддержки местных инициатив. Здесь можно отметить программу «Пермский край – территория культуры», в рамках которого ежегодно выделялись (и продолжают выделяться) годовые гранты на развитие городов и поселений края; программу «59 фестивалей 59-го региона», поддерживающие локальные праздники и фестивали края, конкурсы на проведение разного рода концертов, фестивалей, выставок в Перми и других городах, а также на публикацию книг и журналов, и т.д. и т.п. В целом это оказалось достаточно эффективным механизмом перераспределения ресурсов в пользу актуальных инициатив.
- Преобразование городской среды с помощью новых арт-объектов и культурных институций, таких как Музей современного искусства, Центр дизайна, Арт-резиденция и т.д.
- Создание новых досуговых практик через поддержку и привнесение в городскую жизнь разного рода тематических фестивалей (фестиваль театральной режиссуры «Текстура», фестиваль документального кино «Флаэртиана», наконец, «Белые ночи» – «фестиваль фестивалей», объединивший на центральной городской площади многочисленные действия, до тех пор существовавшие изолированно друг от друга и известные только малой части потенциальной публики).

Но было бы опрометчиво говорить, что все эти направления деятельности однозначно удались. Для начала попробуем доступными нам средствами проанализировать, как отнеслось к этому проекту местное сообщество и почему, а также кто и что выиграл от культурной революции.

Следует констатировать, что в массе своей местное сообщество отнеслось к пермскому культурному проекту, мягко говоря, плохо. Об этом было написано немало[1]. Но гораздо реже фиксируется тот факт, что содержательно было два протеста. Первый, со стороны широких городских слоев, в основном носил характер раздражения по поводу непонятного и явно немаскулинного характера привносимого нового стиля. Основные авторы проекта (М. Гельман, Б. Мильграм) принадлежат к современной богеме, к творцам современного искусства. Практики современного искусства подразумевают ставку на самоценность переживания вне зависимости от того, каким будет вызываемое чувство, положительным, вписанным в канон пристойности, или негативным, провоцирующим. Последнее, пожалуй, еще и лучше, так как пристойное, возвышенное переживание искусства, благодаря авангарду XX века и теоретикам постмодернизма таким, как Ж. Бодрийяр, напрочь связывается современным творцом культуры с буржуазностью, скукой, фальшью. Так что укрепление в массовом сознании «красных человечков», «табуретки» и «надкусанного яблока» (народные названия самых значимых новых арт-объектов) как символов Пермской культурной революции было вполне закономерным и даже запланированным.

Иное дело – городские образованные слои, в лице гражданских активистов, вузовских ученых и даже ряда оппозиционных политиков. Критика с их стороны, в какие бы одежды она не рядилась, вызвана не культурными различиями, а скорее наоборот – идейным родством с носителями представлений «осовременивания» города. Марк Липовецкий в частной беседе предложил удачную метафору «прогрессоров» (термин из романов братьев Стругацких) для описания этой части

[1] *Янковская Г.А.* Локальный фундаментализм как стиль дебатов о культуре // Пермь как стиль. Презентации пермской городской идентичности / под ред. О.В. Лысенко, Е.Г. Трегубовой. Пермь: ПГГПУ, 2013. С. 151-162.

городского сообщества. До момента появления команды ПКП именно они чувствовали себя носителями высоких образцов поведения культуры и миссии «окультуривания» города и его жителей. Представим, какие чувства должно было вызвать у прогрессоров Стругацких появление на подопечной им территории представителей иной, еще более прогрессивной и могущественной цивилизации, которая ставит своей целью не только окультуривание местных «дикарей», но и самих прогрессоров. Не удивительно, что в пермском «интеллигентском» дискурсе сразу же обозначились три вопроса: а является ли то, что представляет Гельман, Мильграм etc., действительно искусством, стоит ли оно тех денег, которые за него платят, и почему не платят местным? Как следствие, часть местного сообщества ушла в оборону и бойкот.

Однако была еще одна сторона, занявшая в этом противоборстве особую позицию – а именно та часть городского сообщества, которая либо стала перенимать новые технологии, включаться в обсуждения и конкурсы, и выстраивать (продолжать в новых условиях) собственные проекты, либо просто стала потребителем новых культурных продуктов. Это представители тех социальных групп, которые в силу возраста, рода деятельности и новых коммуникативных возможностей, по типу своего экономического, досугового и культурного поведения смогли извлечь из ПКП пользу. Данные нашего исследования позволяют утверждать, что около 15-17 % пермяков, во-первых, вполне лояльно воспринимают новые явления культуры и отличаются определенным культурным плюрализмом, во-вторых, готовы включаться в новые гражданские практики и горизонтальные сообщества[1], в третьих, исповедуют новые, проектные, подходы в экономической деятельности, тем самым выпадая из привычной социальной структуры. Как бы при этом они ни относились к персоналиям ПКП, именно они получили в рамках «революции» стимул и возможности включиться в конструирование новых образов городской идентичности. Взамен прежнего негативного отношения к «отсталости» Перми, они смакуют «пермскость», изображенную в сериале «Реальные пацаны», воспринимают пермские этнические древности (звериный стиль) как равноправное явление в череде других, всемирно известных «этник», и, одновременно, готовы признать «своими» старые культурные институции – галерею, балет и т.д.

Фиксируемый негативизм одних горожан и лояльность других по отношению к Пермскому культурному проекту, во-первых, требует объяснения, а во-вторых, дает основания ответить на поставленную в начале нашей статьи проблему.

Провалы и удачи Пермского культурного проекта

Объяснение причин столь резкого отношения к деятельности команды ПКП (окрещенных на страницах СМИ и Интернет-блогов «варягами») со стороны большей части местного сообщества зависит от позиции объясняющего. Сторонники ПКП предпочитают искать их в консервативности (и даже отсталости) жителей провинциального города. Противники – в наглости и корыстных умыслах авторов. И то, и другое вряд ли соответствует критериям объективности. На наш взгляд, основных причин три.

Первая – отсутствие в ПКП сколь бы то ни было внятной PR-составляющей, необходимой во всяком проекте, рассчитанном на массовую аудиторию. Даже беглый анализ публикаций в СМИ показывает, что авторы и исполнители ПКП практически проигнорировали возможность донести до основной части городского населения свою позицию. Редкие выступления М. Гельмана, Б. Мильграма и О. Чиркунова на экономических форумах или в СМИ были адресованы в лучшем случае местной элите, а чаще всего – Истории или, на крайний случай, столицам и зарубежью.

Вторая причина, вытекающая из первой – разрыв коммуникаций между коллективом главных исполнителей ПКП и основной массой работников культуры, включая местных экспертов из пермских вузов. Язык документов, призывавших и стимулировавших местные сообщества

[1] *Игнатьева О.В., Лысенко О.В.* Символические ландшафты городского пространства // Пермь как стиль. Презентации пермской городской идентичности / под ред. О.В. Лысенко, Е.Г. Трегубовой. Пермь: ПГГПУ, 2013. С. 100-133.

включаться в проектную деятельность оказался попросту непонятным для большинства предполагаемых исполнителей (подробнее об этом см. статью автора «Сельские работники культуры в XXI веке» в журнале «Отечественные записки»[1]).

Третья, и самая главная проблема – отсутствие связи между формируемым командой ПКП имиджем региона и города и самообразом самих жителей Перми и Пермского края. Приведем такой пример: один из лозунгов Пермской культурной революции звучал как «Пермь – культурная столица Европы». Это провозглашалось целью, способной стимулировать развитие города, его жителей в сторону современности и европейских стандартов жизни. Во всем культурном проекте не было другого такого элемента, который бы подвергался такому количеству критики и откровенных издевок. «Какая культурная столица, когда разбиты дороги и не убраны тротуары, закрываются сельские библиотеки и маленькая зарплата у работников музея?» – так можно вкратце передать отношение большинства пермяков к этому призыву. Такой разрыв в лозунгах и самоощущении можно объяснить только одним – отсутствием экспертной (научной) оценки специфики идентичности и самоопределения местного сообщества.

Этот анализ подтверждается и положительными примерами, когда те или иные элементы ПКП нашли своих сторонников, а то и исполнителей из числа представителей городского сообщества. В тех случаях, когда между командой, реализующей ПКП и местным сообществом нашлись точки соприкосновения, выиграли, в конечном счете все. Но это стало возможным при соблюдении следующих условий:

Условие первое – готовность местных деятелей культуры, образования, бизнеса выйти за пределы узкокорпоративных интересов, адаптировать свои знания и идеи под востребованный формат. Иначе говоря, удачные альянсы и проекты состоялись там, где некоторые представители местных сообществ нашли в действиях команды ПКП проекты и программы, отвечающие их собственным интересам. Так, например, местные деятели культуры (документального кинематографа, театра, музыки, фестивальных движений) смогли вписать свои собственные проекты в общую канву ПКП и оказались достаточно компетентны для реализации этих проектов в новых форматах, социологи и культурологи смогли применить свои навыки в экспертной деятельности, а бизнесмены смогли научиться извлекать прибыль из культурных мероприятий.

Условие второе – готовность к проектной деятельности. Как оказалось, большинство существующих институций в сфере культуры и образования не способны достаточно быстро и гибко реагировать на новые условия. Единственным выходом в такой ситуации оказалась способность отдельных деятелей культуры и образования выйти за пределы привычных институциональных рамок и включаться, а то и создавать новые команды, нацеленные на реализацию конкретных идей и целей.

Условие третье – готовность участвовать в практической деятельности органов власти, учреждений культуры и общественных организаций. Именно установка на теоретизирование, на высокое абстрактное знание зачастую мешает современному гуманитарию стать специалистом, востребованным в решении практических задач. Это может быть экспертная, рефлексивная деятельность, но может быть и более прагматическая – организационная и даже коммерческая. Один из ярких примеров такого рода готовности – появление в массовом сознании и раскрутка одного из новых брендов Пермского края, пермского звериного стиля. Буквально до середины 2000-х гг. это было явление, известное только узкому кругу специалистов. Сегодня образы Пермского звериного стиля стали элементом актуального дизайна, городской среди, сувенирной продукции, во многом благодаря деятельности культурологов и историков, адаптировавших эту тему для массового потребителя. Готовность участия в мероприятиях власти означает не только

[1] *Лысенко О.В.* Сельские работники культуры в XXI веке // Отечественные записки. № 1 (46). 2012. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.strana-oz.ru/2012/1/selskie-rabotniki-kultury-v-xxi-veke Дата обращения: 25.10.2013.

принятие на себя ответственности за то или иное событие, но и возможность влиять на ее язык, на содержание деятельности и достижение лично значимого результата.

Условие четвертое – готовность выступать посредником в коммуникациях между различными субъектами социокультурных городских процессов. Это, разумеется подразумевает наличие связей в разных слоях городского общества, умение такие связи находить и поддерживать. Так, именно гуманитарий в силу профессии способен стать переводчиком с одного социолекта на другой, стать специалистом по конвертации одних ценностей (например, высокой культуры) в другие (ценности, имеющие маркетинговый, брендовый потенциал). Самым важным здесь представляется готовность научиться говорить языком чиновников и бизнеса, языком проектов и смет.

Условие пятое – готовность у публичной позиции. Одним из важнейших условий коммерческой успешности знания – умение стать лицом, интересным средствам массовой информации, экспертом, а то и ньюсмейкером. Иными словами – умение создавать паблисити. Очевидно, что присутствие гуманитария в информационном поле создает образ, который может быть конвертирован в коммерческую деятельность.

Условие шестое – наличие собственного или привлеченного организационного ресурса, причем как кадрового, так и формального. Как мы уже сказали, в настоящий момент вузы оказались крайне неэффективны в качестве организационной площадки ввиду тяжести структур и инертности бухгалтерий. Но и без облачения своей деятельности в юридическую форму большая часть проектов становится невозможной – не позволяют законы. Выход один – создание (или использование готовых) юридических лиц (ИП, ООО), либо некоммерческих организаций, специализированных под экспертную, исследовательскую, издательскую деятельность. Даже если сам гуманитарий в силу разных причин не может выступить в качестве учредителя такой фирмы, он может заключить коммерческий союз с подходящим предпринимателем. Иными словами, культуролог может быть эффективен в качестве партнера бизнеса или власти в двух случаях: либо он выступает в связке с проектным менеджером, продвигающим его знания на рынке, либо в качестве самого проектного менеджера, владеющего компетенциями ведения бизнеса. Кадровый ресурс может быть сформирован как из коллег по цеху, так и студентов, ориентированных на успешную социальную карьеру.

Разумеется, все перечисленные условия могут быть исполнены при принятии базового допущения о том, что сам гуманитарий готов отказаться от снобистской установки носителя сакрального знания, сеятеля «разумного, доброго, вечного» и борца с «современным варварством» в пользу более прагматической позиции эксперта в области культуры, специалиста по решению прикладных задач в области управления, формирования городской среды и интеграции общества.

Все вышесказанное в адрес гуманитария (работника вуза, ученого, деятеля культуры) вообще относится и к культурологу в частности. На мой взгляд (и судя по моему опыту и опыту моих коллег) только после овладения такими навыками у культурологии в России сохраняется шанс избавится от сомнительного статуса отвлеченной науки и стать востребованным (а значит и оплачиваемым) ресурсом.

Е.И. Балакина

СТРАТЕГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ПРАКТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ БИФУРКАЦИИ КУЛЬТУРЫ

Где необходимость, там и возможность.
Пифагор

Кризисные тенденции в культуре постсоветской России к рубежу тысячелетий приобрели такой размах и грандиозный масштаб, что стали явными и для общества в целом, и для каждого здравомыслящего человека. Это гребень не одно десятилетие набиравшей силу волны, сметающей остатки прошлого сознания, стереотипов, исторически сложившихся форм. Можно, поддаваясь искушению, погрузиться в поиски её инициаторов, той событийной точки, когда процесс разрушения был запущен, но это не даст ответа на вопрос, что делать в нынешнем состоянии. Сегодня важно понимание, что естественный в динамике культуры момент её обновления проявляется в сочетании двух взаимно обусловленных линий движения: кардинального изменения прошлого и трудноразличимых, но уже ощутимо пробивающихся ростков нового типа культуры. В момент высшего подъёма разрушительной волны ей навстречу из глубин Духа, из недр «неприкосновенного запаса» высшего опыта мировой культуры прорастают лучшие, прошедшие проверку Вечностью и приобретающие форму новых творческих практик, идеи.

Точки расцвета культуры кратковременны по сравнению с переходными периодами. Даже в масштабах жизни человека мы видим, сколь долгими оказываются период его взросления и период угасания сил, между которыми факелом пылает краткий период «могущества» – когда человек являет собой ***«культуротворческую троицу»: знаю, хочу и могу***!

Переходные эпохи – располагающиеся вокруг периода расцвета культуры – несут в себе семантику и разрушения прошлого (поэтому столь болезненными бывают перемены духовных ориентиров для старшего поколения), и поиска нового (что особенно сказывается на детях и молодёжи). Но для обеих сторон такой переход становится проверкой на прочность, так как эта «зона безвременья» вызывает прямую ассоциацию со «Страстной субботой» у христиан, когда Сын Божий "умер", но «ещё не воскрес». Произойдёт ли воскресение? Сила Духа, Веры всей общины и каждого человека позволяет этому чуду каждый год совершаться вновь и вновь, воплощая в этой метафоре скрытую глубинную динамику культуры и её стержня – системы ценностей. Она раз за разом утверждает: после разрушения наступит ***возрождение*** – с новой силой, на новом уровне, для новых поколений. Они уже по-своему воспримут Вечные заповеди, будут воплощать их в другом поле культуры и другими средствами. Это и есть та переменная, которая служит в видимом мире культуры непрерывным средством её обновления и самодвижения.

Вопрос утверждения нового типа культуры, нового типа человека оказался сегодня в центре духовной, интеллектуальной и творческой «битвы миров». На ценностных полюсах сосредоточились неравномерные, но «равновесные» силы: массовая культура с её явным количественным превосходством и частотой агрессивных выпадов – и культура высокая, ставшая сегодня по сути элитарной, но обладающая колоссальным запасом «витаминов Вечности», действующая ради восстановления, сохранения и развития важнейших ценностей и норм.

Обозначение рубежа второго и третьего тысячелетий как Глобального Перехода, как одной из мощнейших «точек бифуркации» в истории мировой культуры стало общепринятым. Слово ***«бифуркация»*** означает ***«раздвоение»***. Здесь это – раздвоение, доведённое до предельного состояния.

Сегодня в процессе бифуркации культуры наступил «***день весеннего равноденствия***», точка равновесия сил, когда решающим становится каждый шаг с той или другой стороны, и даже усилия одного человека получают заметный резонанс. Культура переходного типа зависит не столько от характера государственных программ и постановлений, сколько от усилий быть человеком – каждого в отдельности и всех вместе, от творческой способности системы выстроить новые взаимосвязи. Она чутко реагирует даже на самое незначительное воздействие. Результат этих усилий определяется, как на выборах – большинством голосов.

Точное знание Будущего, предвидение или ощущение его света из тьмы неопределённого Сегодня недоступно. Но интуитивно точное попадание на перспективный вектор движения культуры, основанное на знании специфики и законов её развития, утверждение новой Идеи, Цели как духовной основы грядущего, особенно важны для благополучного преодоления кризиса. И в культуре, и в судьбе человека ещё едва проглянувшая цель саморазвития постигается в ежедневном движении «по лезвию бритвы», в сложном взаимодействии той «республики субъектов», которая составляет ядро системы, и в широком, непрерывно разворачивающемся её диалоге с миром.

В осложняющей жизнь неустойчивости наука сегодня видит новые возможности: “Стержневым моментом <…> становится представление о неравновесности <…> открывающей возможность для возникновения уникальных событий <…> В любой момент времени может возникнуть новый тип решения, не сводимый к предыдущему”[1].

Первые шаги в новом тысячелетии – это вступление в Неизвестное, «Миг священнодействия», когда «новый тип решения, не сводимый к предыдущему» жизненно необходим. Судьба человека, нации, культуры творится в сопряжении внешних обстоятельств и внутренних мотивов, определяемых системой духовных ценностей.

В каждой точке саморазвития культуры (а в периоды глобальных исторических сдвигов – особенно!) именно человек является источником рождения новых идей, форм и способов её бытия. Вызовы очередного «осевого времени» предъявляют к формированию личности свои требования. Сложному миру нужен не исполнитель, а самостоятельно мыслящий человек, субъект, способный понимать суть происходящего, осознанно принимать решения и нести ответственность за собственные действия.

На сегодняшний день научная, просветительская и восстановительная работа в духовной, материальной и художественной сферах стали первоочередными задачами – как в культуре в целом, так и в образовательной практике России, несущей главную нагрузку в процессе инкультурации личности. Их решение способствует восходящему развитию главного ресурса культуры – человека: “В современном обществе должны появиться люди, способные ***осмыслить*** происходящее, увидеть возможные перспективы и поставить достойные, высокие цели. «О-смыслить», то есть «наделить смыслом», можно только целостное явление. Части не обладают искомой полнотой смысла. Именно гуманитарные дисциплины с присущими им интегративностью и аксиологической составляющей имеют внутреннюю потенцию к разрешению этой сложной проблемы. Но именно потенцию. Результат будет зависеть от способов изучения гуманитарных дисциплин, которые можно осваивать с акцентом на развитие способностей правого и левого полушария мозга”[2].

В связи с этим образование сегодня всколыхнули глобальные, невиданные по сложностям, задачи. В условиях духовной «метапатологии» и ставшего за несколько десятилетий хрониче-

---

[1] *Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 50.

[2] *Ротенберг В.С., Бондаренко С.М.* Мозг. Обучение. Здоровье. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.drdautov.ru/mozg/index.htm.

ским аксиологического «авитаминоза» и школе, и вузам важно найти силы, способы, цели-аттракторы, которые создадут мощное поле притяжения для саморазвития Человека нового типа в его лучших проявлениях. Понятия «метапатологии» и аксиологического «авитаминоза» использует А.Г. Маслоу для обозначения глубоких нарушений в сфере высших потребностей, которые вызывают у человека болезни духовного, философского или экзистенциального плана.

Д.К. Бурлака видит суть кризиса образования в утрате онтологичности познания, позволяющего проникать в глубинную сущность вещей и процессов: "Современные представления о познании как чисто гносеологическом отношении субъекта к объекту возникают на почве оценки этой деятельности, которая является уже следствием грехопадения. Такое познание феноменально по преимуществу, ноуменальный мир сущностного бытия таится от человека. <…> Познание Адама, который давал имена вещам, онтологически проникновенно. <…> Познание в онтологическом его смысле есть проникновение в познаваемый предмет и слияние с ним"[1].

М.С. Каган находит причину слабости образовательных реформ в формальном отношении к школе: "Думаю, это объясняется прежде всего тем, что школа продолжает рассматриваться как инструмент «***образования***», а не как ***институт культуры***"[2].

По самой сути задач, стоящих перед каждым человеком и обществом в целом, сегодня именно культурологии необходимо выйти на ведущие позиции в науке и образовании. При этом реально и в системе образования, и в научной среде она пока находится на самой отдалённой периферии.

В современных условиях профессиональной неустойчивости социума, стремительности и пестроты социальных и политических перемен, теоретическое знание потеряло свою ценность и неотвратимо отходит на второй план. В обществе закрепляется ярко выраженная практическая ориентированность. Стремительные темпы жизни не оставляют «безмолвствующему большинству» времени и места на глубокое освоение даже весьма актуальных жизненных вопросов.

На опасных перекатах проблема «выживания» вполне объективно затмевает человеку все другие задачи, и здесь на помощь просто обязаны прийти специалисты. В реальной ситуации водного сплава вопросы выживания команды определяются заинтересованностью и слаженностью общих действий, но всё же в решающей мере они зависят от опыта и профессионализма инструктора. В системе культуры в крайне напряжённых условиях «переката тысячелетий», именно культурологи должны и обязаны занять подобающее им место «профессиональных инструкторов», найти необходимые способы установления подлинно диалогического взаимодействия между «отважными участниками сплава», силою судьбы или волей собственного выбора оказавшихся «в одной лодке» и в одном мире.

В области культуры сегодня делается немало, и всё же в масштабе государственной системы это слишком скромные и редкие шаги. Почти сто лет назад Н.К. Рерих объяснял причину ослабления и снижения уровня культуры несистемностью и эпизодическим характером приобщения человека к её высоким ценностям и традициям. Он утверждал, что до тех пор, пока культура (подразумевая под культурой именно её высшие проявления) будет столь же редким явлением в нашей жизни, как пирог праздничный, наивно ждать весомых результатов. Она должна, как хлеб насущный, войти в каждый дом и стать неотъемлемой частью каждого дня и каждого дела. Деятельность, основанная на высоких идеалах, будет иметь достойный и долговечный результат – если не сиюминутный, то отсроченный.

Именно специалистам-культурологам, владеющим необходимой теоретической базой, важно сегодня выступить инициаторами и творцами новых форм вхождения культурологии в широкое пространство жизненной практики. Сохраняя безусловно главенствующий статус культурологии как фундаментальной науки, внедряя её достижения в пока ещё возможных, хотя и

---

[1] *Бурлака Д.К.* Метафизика культуры. – 3-е изд. Спб: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009. С. 33.

[2] *Каган М.С.* Российская школа на рубеже веков // Каган М.С. Избранные труды в VII томах. Том III. Труды по проблемам теории культуры. СПб.: ИД «Петрополис», 2007. С. 669-672.

последовательно сокращающихся пределах образовательной системы средней и высшей школы, сегодня важно ***всемерно расширять сферу интеграции культурологии в широкую социальную практику и жизненную среду каждого человека***. Данная идея требует пояснений.

Культурология как наука пересекается со многими областями знания в силу необозримой широты своего предмета, и эта широта даёт основания многогранно развивать её прикладные и практические направления. Включая в сферу своих интересов разные грани деятельности человека, культурология может стать тем объединяющим интегративным полем, которое сегодня способно выступить в качестве цементирующего фактора в распадающемся современном научном мире и общем жизненном ландшафте человечества.

В решении актуальных кризисных проблем представители мирового и российского сообщества сегодня вполне логично обращаются к практикам своей народной культуры как к неистощимому истоку изначально заложенных в ней высших духовных ценностей, своеобразному «банку стволовых клеток» национальной культуры, питающих новые формы современной жизни и обладающих способностью оздоровления и регенерации культуры. В тот исторический период культурологического знания как такового ещё не существовало: оно было интегрировано во все пласты и элементы народной жизни, пронизывало собой все структурные блоки и системные связи картины мира. Сегодня, изучая народную культуру как особую культурно-историческую целостность, мы «распредмечиваем» (по определению М.С. Кагана) и культурологически осмысливаем скрытые в её органике мировоззренческие концепты и духовные ценности. Целостность системы современной культуры нарушается всевозможными «оврагами», «расселинами», а кое-где и буквально «пропастями» непонимания, смысловых и духовных разрывов между высоким уровнем подлинных духовных ценностей культуры, развития знаний о её специфике и достижениях, и низким уровнем их освоенности широкой общественностью, составляющей в своём единстве Тело и Душу культуры.

Особенно остро это проявляется в отдалённых регионах, в частности, в аграрном Алтайском крае, но и в крупных культурных центрах России сегодня массовая культура (не всегда даже в лучших своих проявлениях) продолжает победное шествие. Системные деформации современной культуры требуют активизировать сегодня встречное направление – найти гармоничные и действенные формы и способы «опредмечивания» исходных духовных оснований, мировоззренческих кодов национальной и мировой культуры, ментальных конструктов философии культуры в ежедневной практике каждого человека.

В возможности позитивных перемен при любых самых тяжёлых поворотах в развитии культуры был убеждён Д.С. Лихачёв. Он утверждал, что "в то время, как живой мир развивается по законам Дарвина – в естественном отборе выживает сильнейший, культура эволюционирует по иным законам – взращивания гуманизма. <…> в истории культуры можно проследить непрерывное взращивание человечности. Дикость, варварство всё время уничтожают культуру – целыми пластами, городами, цивилизациями, так что вроде бы ничего не остаётся, – но гуманистическое начало всё время прорастает, как трава сквозь асфальт, и культура развивается, непрерывно наращивая гуманизм"[1]. И происходит это именно потому, что человек как главный творец и носитель культуры, обладает способностью саморазвития, целеполагания и необходимым творческим потенциалом для их практической реализации.

Сегодня главным делом становится расширение пространства освоения высших духовных констант культуры на уровне осознанного применения их в широкой жизненной практике ради создания необходимой критической массы позитивного творческого напряжения, способного вывести систему из состояния бифуркации на более высокую ступень саморазвития.

---

[1] *Культурология* как наука: за и против: круглый стол, Москва, 13 февраля 2008 г. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009. 108 с. (Дискуссионный клуб Университета; Вып 18). С. 13.

О.В. Сямина

МЕЖРЕГИОНАЛЬНАЯ ЛАБОРАТОРИЯ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ПРОЕКТИРОВАНИЯ: КОНЦЕПЦИЯ, ПЕРВЫЕ ПРОЕКТЫ

Межрегиональная лаборатория социально-культурного проектирования организована в сентябре 2015 года по инициативе автора данной статьи. Идея создания Лаборатории вызревала и оформлялась постепенно в процессе многолетней научно-педагогической деятельности в ряде высших учебных заведений России (Тольяттинский государственный университет, Саратовский государственный университет, Белгородский государственный национальный исследовательский университет), реализации научно-исследовательских и культурно-образовательных проектов.

Решение о создании Лаборатории было мотивировано стремлением объединить культурологическую теорию с реальной социокультурной практикой, применить актуальную сегодня технологию межсекторального партнерства для более эффективной реализации культурной политики в регионах.

Основные положения Лаборатории были сформулированы в статье «В поисках эффективных механизмов интеграционного взаимодействия: «Межрегиональная лаборатория социокультурного проектирования» (разработка концепции)» и представлены на Культурный форум регионов России, который проходил в Москве – Якутске 25 сентября 2015 года.

Параллельно налаживались контакты с коллегами из разных городов (Тольятти, Липецк, Белгород, Бийск, Барнаул, Москва, Петербург и др.), формировался круг сотрудников и потенциальных партнеров Лаборатории, «запускались» первые конкретные проекты.

В декабре 2015 года Лаборатория была включена в состав Научно-образовательного культурологического общества (на основании решения Президиума НОКО – протокол заседания № 2 от 14 декабря 2015).

Концепция Межрегиональной лаборатории социально-культурного проектирования:

Лаборатория имеет своей целью концентрацию теоретико-методологического и эмпирического исследовательского ресурса современных наук о культуре, разработку и продвижение новых подходов в области социально-культурного проектирования; привлечение специалистов в сфере гуманитарного знания и культурной политики к решению проблем модернизации и развития регионов России.

Деятельность лаборатории направлена на реализацию значимых теоретических и прикладных социально-культурных проектов в отдельных регионах России (а также межрегиональных и международных) на основе партнерского взаимодействия ученых, сотрудников учреждений культуры и образования, представителей власти, бизнеса, общественных организаций и др.

Лаборатория задумана как «место встречи» лиц и сообществ, близких по своим культуротворческим устремлениям, но часто разъединенных административно-территориальными, профессионально-ведомственными и прочими границами, как пространство диалога, обмена идеями, опытом, выявления проблемных зон в социокультурной сфере и совместного поиска их решения, апробации выработанных теоретических моделей и стратегий.

Принципиальной позицией в разработке концепции Лаборатории явилось современное понимание культуры как важнейшего ресурса устойчивого развития регионов (в противовес еще бытующему отношению к культуре как сфере досуга и дотационных вливаний). На базе креа-

тивного использования культурного ресурса, в том числе историко-культурного наследия, возможно выстраивание эффективных социальных стратегий, создание новых социокультурных и экономических «кластеров».

В современный социокультурный менеджмент активно внедряются экономические понятия, в том числе «культурная индустрия», что подразумевает возможность задействовать культуру, региональную специфику, историко-культурное наследие в качестве средства улучшения имиджа и повышения конкурентоспособности регионов внутри страны и на международной арене. В том числе, речь идет о переосмыслении природных объектов как феноменов культуры.

Содержательный аспект проектной деятельности Лаборатории, приоритетная проблематика:

Содержательное ядро деятельности Лаборатории составляют проблемы культурно-исторической идентичности России в ее сущностном единстве и региональном многообразии. Вопросы «Кто мы? Откуда? Куда идем?» для современной России (в ситуации глобализации и последствий социальных революций и войн XX века) имеют первостепенное значение, непосредственно связаны с вопросом национальной безопасности, устойчивого развития страны как суверенного самобытного государства, опирающегося в своем движении вперед на собственные национальные традиции и глубинный исторический опыт (при соблюдении принципа диалога в отношениях с другими странами и народами).

Проблема культурно-исторической идентичности разнообразна в своих проявлениях и ракурсах. Выделим в качестве приоритетных на сегодняшний день **несколько проектных направлений:**

«Память культуры» и «культура памяти». Дефиниции «память культуры» (культурно-историческое наследие) и «культура памяти» (механизмы сохранения наследия) ввел Д.С. Лихачев. Проекты этого рода имеют целью междисциплинарное осмысление проблемы памяти как основополагающей (атрибутивной) в культуре, изучение, сохранение, актуализацию культурного наследия регионов в соответствии с современными концепциями наследия, продвижение современных механизмов культурной памяти.

«Дом-Род-Родина». Проблемное поле данного проектного направления очерчивается основополагающими и неразрывно связанными друг с другом категориями бытия человека в мире: Дом – Род – Родина. «Себя чувствовать надо не затерявшимся в мире, пустом и холодном, не быть бесприютным, безродным; надо иметь точки опоры, знать свое место в мире – без этого нельзя быть бодрым. Надо чувствовать за собою прошлое, культуру, род, родину. У кого нет рода, у того нет и Родины и народа. Без генеалогии нет патриотизма…» (П. Флоренский). Данные проекты посвящены теме дома, семьи, возрождению семейно-родовых традиций, их творческой интерпретации в соответствии с современными реалиями жизни. В фокусе внимания – философско-культурологическое обоснование и практическое продвижение процессов перехода к усадебному (ландшафтно-усадебному) укладу жизни как наиболее оптимальному и гармоничному для человека.

«Образование – от образа…». Исходной идеей данной группы проектов является пониманием образования как культуротворческого процесса, цель которого – формирование личности, выявление сущности и индивидуального творческого предназначения каждого человека как «лица». Образование – это выявление уникального образа, заложенного в каждом человеке, которое осуществляется в процессе диалога ученика и учителя.

Необходимо признать, что проводимая в России реформа образования не смогла решить многие проблемы, связанные с формированием у молодого поколения исторического сознания, ощущения своей сопричастности прошлому своей страны, глубинного патриотизма, проникающего с уровня идеологии и политики во внутренние структуры личности, в сферу духовного, нравственного, эстетического сознания. В этой связи необходима «коррекция» современной системы образования, ориентирование ее на лучшие традиции отечественного образования и просвещения.

«*Анализ и интерпретация текстов культуры*». Понятие «текст» в современном гуманитарном знании осмыслено как основополагающее для понимания сущности культурной реальности. Любой феномен культуры подлежит «прочтению», он представляет собой «говорящее бытие», а не «безгласную вещь» (М. Бахтин). Цель этой группы проектов – помочь современному человеку раскрыть смысл («научиться читать») различные тексты культуры, в первую очередь художественные тексты (изобразительное искусство, архитектура и др.). Без этого невозможна связь времен и преемственность поколений.

Виды проектов:

Концептуально-методологические. Участие в разработке комплексных программ социокультурного развития регионов и региональных подразделений (область, район, город, сельское поселение), учреждений культуры, образования, туризма, арт-бизнеса и др. Разработка программ формирования «креативных» кластеров в регионах страны. Выявление культурного потенциала и его специфики, особенностей социально-экономического развития территории, интересов и запросов различных категорий населения и т.д. На основе анализа формирование системы приоритетов культурного развития, выработка рекомендаций по культурной политике, которая соединяла бы в себе учет глобальных тенденций и региональных особенностей.

Научно-исследовательские. Проведение междисциплинарных исследований по отдельным фундаментальным и актуальным проблемам социокультурного развития регионов и страны в целом в рамках приоритетных направлений, заявленных в программе деятельности Лаборатории.

Прикладные. Проекты, связанные с практической реализацией идей и теоретических разработок, оказывающие реальное воздействие на социокультурные процессы.

Формы предъявления результатов проектной деятельности:

– проектная документация, включающая в себя описание проекта и рекомендации по его реализации;
– научные печатные издания, в том числе статьи, коллективные сборники, монографии, справочные издания, каталоги и др.;
– рекламно-информационная и презентационная печатная продукция в виде буклетов, календарей, каталогов, проспектов и др.;
– мультимедийная продукция в виде электронных научных и культурно-просветительских изданий, видеосюжетов, видеолекций, презентаций и пр.;
– организация и проведение научных мероприятий: конференций, семинаров, круглых столов, интернет-конференций, телемостов, выездных семинаров и школ, мастер-классов и др.;
– разработка и проведение экскурсий, туристических программ культурно-образовательной направленности и др.;
– организация культурных акций, выставочных проектов и др.

О некоторых проектах Лаборатории в 2015 — 2016 гг.

«ВОЗРОЖДЕНИЕ СЕМЕЙНО-РОДОВЫХ ТРАДИЦИЙ: ФАМИЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ»

Социокультурный проект, основными участниками которого являются члены Семейного клуба, созданного на базе воскресной школы при храме Успения Пресвятой Богородицы города Тольятти. Научный руководитель проекта – О.В. Сямина. В состав проектной группы входят преподаватели воскресной школы – историк, режиссер Л.А. Курышева, архитектор Г.В. Ткаченко, учитель изобразительного искусства М.Л. Пуникова; студентка факультета искусствоведения Российской академии живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова Мария Хосина; родители – И.В. Попова (экономист), К.С. Дарницына (журналист), С.А. Лебедева (дизайнер).

Сроки реализации проекта: с 01.02.2016 по 31.12.2016.

Проблема, на решение которой направлен проект: Опыт отечественной истории XX века с трагической очевидностью показал, что утрата исторической памяти, семейно-родовых связей приводит человека к внутреннему опустошению и нравственной деградации.

В повести «Котлован» А. Платонова есть сцена, которая концентрирует в себе идею бездомья, человеческой разобщенности и одиночества: «Через версту стоял дом шоссейного надзирателя. Привыкнув к пустоте, надзиратель громко ссорился с женой, а женщина сидела у открытого окна с ребенком на коленях и отвечала мужу возгласами брани; сам же ребенок молча щипал оборку своей рубашки, понимая, но ничего не говоря». Главный герой повести Вощев, искатель истины и смысла жизни (глазами которого автор рисует эту сцену) «видел, что мать и отец не чувствуют смысла жизни и раздражены, а ребенок живет без упрека, вырастая себе на мученье». «Отчего вы не чувствуете сущности? – спросил Вощев, обращаясь в окно. – У вас ребенок живет, а вы ругаетесь, он же весь свет родился окончить…».

Вследствие разрушения родового самосознания в XX веке из повседневной культуры России ушли многие традиционные формы сохранения семейно-родовой памяти, в том числе феномен фамильного портрета, который в прошлом был неотъемлемым элементом «жизненного мира» различных социальных групп: дворянства, купечества, духовенства, мещанства, зажиточного крестьянства.

В настоящее время возникают предпосылки для возрождения традиции фамильного портрета: в гражданах России пробуждается интерес к своей родословной, семейной и отечественной истории, традиционному укладу жизни. Символическим проявлением этой тенденции стала всенародная акция «Бессмертный полк», во время которой миллионы людей прошли по улицам городов («крестным ходом») с портретами своих предков – участников Великой отечественной войны.

Актуализация традиции фамильного портрета – на основе глубокого изучения ее культурно-исторического бытования и соотнесения с современными реалиями жизни – представляется сегодня очень важной. Здесь требуется профессиональный подход, взаимосвязь теории и практики. (К сожалению, сегодня эта ниша в основном заполнена низкохудожественной массовой продукцией «фотошоп-индустрии»). Результаты междисциплинарных научных изысканий необходимо популяризировать и претворять в «живые» социокультурные практики.

Цель проекта: укрепление духовно-нравственных основ семьи, формирование у наших соотечественников, что особенно важно – у подрастающего поколения – родового самосознания и подлинного патриотизма, когда его основой становится чувство единства истории своего рода и Родины.

«…Пусть вся история рода будет закреплена в вашем доме и пусть все около вас будет напитано воспоминаниями, так чтобы ничего не было мертвого, вещного, неодухотворенного…» (о. Павел Флоренский)

Задачи проекта:

1. Создать при храме Успения Пресвятой Богородицы г. Тольятти семейный клуб из числа родителей, детей, преподавателей воскресной школы и др. лиц, заинтересованных в проекте;
2. Организовать на базе клуба проведение научно-практического эксперимента, с целью возрождения феномена фамильного портрета как важнейшего элемента отечественного традиционного уклада жизни, формы сохранения и трансляции семейно-родовой памяти;
3. В рамках эксперимента разработать и провести цикл теоретических и практических занятий;
4. Результаты работы проанализировать, обобщить и подготовить учебно-методический материал для применения в образовательных и социокультурных практиках Самарской области и других регионов России.

«ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ САЛОН-МАСТЕРСКАЯ «ФАМИЛЬНАЯ ЛИНИЯ»»

Долгосрочный комплексный проект, сочетающий в себе культурно-просветительские, научно-исследовательские, художественно-творческие и предпринимательские задачи. Идея проекта в какой-то степени отсылает к историческому опыту художественно-ремесленного движения рубежа XIX – XX веков. Это был яркий и плодотворный период в истории культуры, когда новое и оригинальное рождалось на основе обращения к национальным художественным традициям, когда деятели культуры стремились придать повседневной жизни высокие эстетические стандарты, противопоставить унифицированной продукции массового производства изделия, ориентированные на художественные традиции своей страны.

Главная *цель проекта* – способствовать формированию в современной России самобытного семейно-родового уклада жизни, основанного на традициях русской усадебной культуры (в многообразии ее конкретно-исторических форм).

Один из вдохновляющих источников проекта – исследования деятелей культуры Серебряного века (Н. Врангель, А. Бенуа, П. Вейнер, Г. и В. Лукомские, Ю. Шамурин, И. Грабарь и др.), в которых раскрыта непреходящая ценность русской усадьбы для прошлого и будущего России, глубоко национальная сущность этого феномена. «В усадьбах – в очагах художественного быта, – писал Н.Н. Врангель («Старые усадьбы»), – важны не подробности, не частности, а все то общее – краски, звуки и фон, которые, взятые вместе, создают нечто знаменательное и важное. В этом вся русская жизнь: в слиянии многих разрозненных элементов, которые и дают в целом то своеобразное обаяние, которое порабощает всякого в русской деревне. И нельзя отделить дома от деревьев, его осеняющих, птичьего говора – от игры красок на узорах стен, блеска мебели в комнатах – от шепота листьев за окном и немого разговора портретов – от тихой думы старинных книг на полках и от хриплого кашля часов на стене».

В эпоху Серебряного века идея возрождения русской усадьбы была подхвачена многими просвещенными слоями общества. В разных регионах страны велась реконструкция старых и возведение новых усадеб, восстанавливались традиционные ремесла, развивалась художественная промышленность. Но «усадебному проекту» не суждено было сбыться из-за разразившейся революции…

В современной России вновь набирает силу «усадебная» тенденция: люди стремятся иметь свое «родовое гнездо» за городом, обустроить жизнь в гармонии с природой и на основе традиционных ценностей. Народная инициатива подкрепляется научными разработками, в которых обосновывается стратегическое значение для России перехода – уже в новых условиях – к усадебному быту и культуре (например, концепция «ландшафтно-усадебной урбанизации»).

Эти процессы обосновывают актуальность проекта «Художественный салон-мастерская «Фамильная линия»».

К сотрудничеству в рамках проекта приглашаются различные специалисты в области художественной культуры (художники, дизайнеры, искусствоведы и др.), которых вдохновляет идея создания национального стиля жизни в современной России, которым интересно интегрировать в своем творчестве прошлое и настоящее, формировать современную эстетику и этику быта на основе наших собственных традиций (варианты рекламного слогана салона-мастерской «Во вкусах умной старины…», «Традиционный уклад в современном прочтении…»).

Основные направления деятельности художественного салона-мастерской «Фамильная линия»:

- создание фамильных (семейных) портретов (фото, живопись, графика, скульптура) и портретных галерей, оформление семейных альбомов, домашних музеев, разработка фамильной символики;
- изготовление аксессуаров для домашней библиотеки и кабинета, футляров и суперобложек для книг, закладок, экслибрисов и др.;

– помощь в подборе произведений для домашней художественной коллекции;
– изделия для интерьера, домашний текстиль (авторский дизайн), сервировочные наборы для домашнего чаепития;
– подарки и сувениры для семейных праздников, приема гостей и др.

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЛЕКТОРИЙ «СОБЕСЕДНИК»

Долгосрочный межрегиональный культурно-просветительский проект, целью которого является развитие в регионах России культурологического просвещения, усиление влияния гуманитарного знания, подлинной культуры на массовую социокультурную практику. В настоящее время определяются задачи и направления деятельности лектория, среди которых:
– разработка теоретико-концептуальных оснований современного культурологического просвещения, его целей, задач, форм и методов. Осмысление самого содержания понятия «просвещение» в современном социокультурном контексте, взаимосвязь двух традиций в его толковании – религиозной и научной, и соответственно двух задач – духовно-нравственного развития и популяризации научного знания;
– планомерная подготовка авторских лекций и лекционных курсов (мастер-классов и др.) для различной целевой аудитории;
– организация лекторской деятельности в различных коммуникативных форматах, создание мультимедийного ресурса лучших лекционных программ;
– изучение и актуализация просветительского наследия выдающихся ученых-гуманитариев, деятелей культуры и искусства прошлого;
– развитие связей и партнерских отношений с аналогичными современными просветительскими учреждениями – лекториями музеев, университетов, культурных центров, интернет-лекториями и др.

Программа лектория формируется из авторских лекций (лекционных циклов) сотрудников и партнеров Лаборатории, отражающих их научно-исследовательские интересы и приоритетные направления деятельности лаборатории.

Реализация государственной культурной политики в регионах России требует объединения усилий теоретиков – гуманитариев, обладающих целостным видением социокультурной проблематики и различных государственных и общественных структур. Деятельность предлагаемой «Межрегиональной лаборатории социокультурного проектирования» сможет помочь «навести мосты» между теорией и практикой, обеспечит научное концептуальное обоснование региональной культурной политики, поможет аккумулировать теоретико-методологический и эмпирический исследовательский ресурс современных наук о культуре, разрабатывать и продвигать новые подходы в области социально-культурного проектирования в современном мире.



КУЛЬТУРОЛОГИЯ В ЛИЦАХ

Л.М. Мосолова

ПОДВИЖНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ.
Об Элле Васильевне Махровой

Становление культурологии в нашей стране проходило не только в рамках философии культуры, в дискурсах разных конкретных наук о тех или иных явлениях культуры (филологии, истории, этнографии, социологии и др.), но и в пределах довольно бурно развивающейся культурологической мысли об искусстве во II половине 80-х и в 90-е годы XX века.

Это научное направление, названное «культурологией искусства» или «художественной культурой», было вызвано, с одной стороны, запросами разных искусствоведческих наук, узкая специализация которых в изучении литературы, музыки, архитектуры, живописи, театра, дизайна, скульптуры и кино, привела к пониманию недостаточности разрозненно-односторонних подходов к многосторонне-целостному процессу развития России и мира. С другой стороны, становление целостного представления о культуре, разрабатываемое в то время в культурологии, предполагало познание такой ее обширной и существенной части как мир искусства.

Научное творчество и преподавательская деятельность Эллы Васильевны Махровой осуществлялись как раз в широкой области художественной культуры и произрастали в последнее двадцатипятилетние на ниве петербургского высшего педагогического образования.

Э.В. Махрова – иизвестный петербургский культуролог и музыковед, доктор культурологии, кандидат искусствоведения, профессор, заведующая кафедрой философии, истории и теории искусства Академии Русского балета им. А.Я. Вагановой.

Она родилась 23 января 1954 года в столице Румынии – г. Бухаресте, где родители тогда работали в качестве приглашенных специалистов (отец – инженер, мать – врач). В 1972 году она с отличием закончила Брянское музыкальное училище, а затем Ленинградскую консерваторию в 1977 году. Кандидатскую диссертацию по исследованию оперного искусства Германской демократической республики она выполняла там же под руководством авторитетного специалиста по философии и социологии музыки А.А. Фарбштейна и защитила ее в 1990 году. В этом же году она была приглашена работать на кафедру художественной культуры Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Её докторская диссертация на тему «Оперный театр в культуре Германии второй половины XX века» была написана и защищена в РГПУ им. А.И. Герцена в 1999 году.

Широкие музыкальные академические круги в России и Германии знакомы с научными трудами и практической деятельностью Эллы Васильевны в области изучения и распространения оперной культуры Германии. В кандидатской диссертации она впервые в отечественном музыковедении обратилась к оперным сочинениям композиторов ГДР (П. Дессау, З. Маттус, У. Циммерман, Р. Кунада), рассмотрев с точки зрения воздействия на оперную сцену эстетических взглядов выдающихся реформаторов театра XX века В. Фельзенштейна и Б. Брехта.

Докторская диссертация Э.В. Махровой тоже была первопроходческим исследованием не только для России, но и Германии. Дело в том, что вплоть до XXI века нигде не была представлена панорама развития послевоенного оперного театра «двух Германий» – ГДР и ФРГ. Её обобщающее исследование было выполнено на базе нового культурологического подхода. Методологической новизной диссертации был отказ от традиционного для опероведения анализа исключительно музыкально-драматических текстов в пользу исследования бытия оперного искусства в контексте культурной жизни. Опубликованная по результатам этого исследования ее монография «Оперный театр в культуре Германии второй половины XX века» до сих пор является единственным фундаментальным

трудом в области культурологии оперного искусства. Она является автором более 100 научных и учебно-методических публикаций, в том числе двух монографий, научным редактором 20 изданий, переводчиком (с немецкого и на немецкий язык) ряда научных статей и сборников, автором критических статей и рецензий в российских и немецких периодических изданиях. Ею было организовано несколько масштабных международных научных конференций. Среди них – «Искусствоведение и художественная педагогика в XXI веке», ежегодно проводимая с 2009 года.

Впоследствии обретенный теоретический опыт был применен ею в работе с многочисленными аспирантами и докторантами. Она создала свою научную школу, которую прошли более полутора десятков исследователей из России и зарубежных стран. Её ученики анализировали феномен вагнерианства в музыкальной культуре нашей страны, различные формы исполнительского искусства, идею музыкальной культуры и способы её концептуализации в отечественной научной традиции советской и постсоветской эпох, динамику хореографического образования в художественной культуре России и ряд других научных проблем. Существенное место в ее научной школе занимает изучение национально-культурных традиций в вокально-сценическом искусстве на сравнительном материале «пекинской оперы» и русского оперного творчества. Она предъявляет к своим российским и китайским соискателям очень высокие требования и оказывает им максимальное внимание.

Общественная деятельность Эллы Васильевны в сфере музыкальной культуры всегда была и есть активна и незаурядна. С 1991 года она сотрудничала с Международным фестивалем молодых оперных певцов «Камерная опера в замке Райнсберг» (Германия), организовывала конкурсные прослушивания оперных певцов из России и ближнего зарубежья для участия в фестивальных постановках, привлекала к работе фестиваля отечественных певцов, режиссеров, художников. С 1992 года она является председателем Санкт-Петербургского отделения Международного Вагнеровского Союза, силами которого были проведены Международные Вагнеровские фестивали в Байройте, серия русско-немецких семинаров и конференций, а также конкурсов среди молодых музыкантов на получение стипендии Вагнеровского фонда. К 200-летию со дня рождения Вагнера в 2013 году она организовала совместно с Междисциплинарным научно-образовательным центром музыкальной лексикографии и диахронического перевода Факультета искусств СПбГУ конкурс переводов вагнеровских текстов «Вагнер по-русски».

Вместе с тем она участвовала в ряде проектов, организованных Гете-институтом в Санкт-Петербурге, была инициатором российской премьеры З. Маттуса «Любовь и смерть корнета Кристофера Рильке», постановки немецким режиссером Г. Фишером спектакля «Так поступают все» в Музыкальном театре Санкт-Петербургской консерватории, а также ряда мастер-классов и конкурсов.

Будучи признанным авторитетом в профессиональной сфере музыкальной культуры, она являлась сначала членом, а затем председателем экспертного совета по музыкальным театрам Высшей театральной премии Санкт-Петербурга «Золотой Софит» (1999 – 2005 гг.), а с 2011 года стала членом номинационного совета Высшей театральной премии «Золотой софит».

Неутомимость творческой деятельности, кипучий темперамент и яркий талант Эллы Васильевны проявились не только в области музыкального искусства и его культурологического осмысления, но и в широкой сфере художественной культуры в целом, в развитии художественного и культурологического образования. В сущности, она является подвижником современного художественного образования. Многие годы своей жизни она потратила на создание различных моделей художественного образования и конкретных образовательных комплексов по театрально-сценическому, экранному, изобразительному и музыкально-педагогическому образованию, причем на основе федеральных государственных образовательных стандартов разных поколений (от первого до четвертого). Особенно много кропотливой работы она выполнила при переходе вузов на многоуровневое образование. Весьма продуктивной оказалась ее концепция музыкально-педагогического образования и концепция подготовки специалистов по театрально-сценическому искусству с компонентом общего культурологического образования.

Э.В. Махрова почти двадцать лет проработала на кафедре теории и истории культуры Герценовского университета, руководя секцией театрально-сценического искусства и подготовив

десятки уникальных специалистов для молодежных театров и преподавателей мировой художественной культуры. Руководство университета в силу необходимости направляло ее на разные «фронты» художественно-педагогического образования. В 2004 – 2005 г. она выполняла обязанности декана факультета музыки, а затем в течение следующих пяти лет заведовала кафедрой художественного образования и музейной педагогики на факультете изобразительного искусства. За этот период ей удалось вместе с коллективом кафедры создать не только новую модель художественно-педагогического образования, но и значительно повысить уровень научной культуры этого факультета, подготовив для него несколько кандидатов и докторов искусствоведения.

Работая на разных факультетах, Э.В. Махрова проявила себя как убежденный сторонник идеи обновления традиционного художественного образования в самых различных его предметных (музыка, театр, изобразительное искусство, хореография) и функциональных сферах (профессиональное и общее образование). «Современное профессиональное художественно образование, – отмечала она, – удалено от живой творческой практики, не учитывает меняющуюся морфологию видов и жанров искусства, с трудом осваивает новые средства выразительности, рожденные техническим прогрессом и новыми педагогическими векторами. Общее художественное образование существует в непростительно урезанном виде (обязательные уроки музыки и изобразительного искусства в начальной и средней школе), лишающем новые поколения и широкого знакомства с самыми разными видами искусства и особенно общения с искусством на этапе старшей школы»[1].

Следует подчеркнуть, что как доктор наук Э.В. Махрова активно участвовала в работе трех Диссертационных советов по специальностям: «теория и история культуры», «теория и история искусства», «музыкальное искусство», «изобразительное и декоративно-прикладное искусство и архитектура», «теория и методика обучения и воспитания». В этих Советах ее знают как необычайно активного, придирчивого и требовательного ученого-эксперта. Она всегда редактирует «Заключение» Совета почти на каждой защищаемой диссертации, добиваясь ясности мысли, отточенности высказываний, содержательности формулировок.

В 2014 году Элла Васильевна была приглашена на работу в Академию русского балета им. А.Я. Вагановой в качестве заведующей кафедрой философии, истории и теории искусства. Знаменитое петербургское хореографическое училище не так давно обрело статус высшего учебного заведения. С приходом в него на должность ректора Николая Цискаридзе перед коллективом Академии встали новые масштабные задачи, в том числе – научные и научно-образовательные. Предстояло создать коллектив, способный всесторонне исследовать и концептуализировать феномен русского балета с позиций современной философии культуры, истории отечественного и мирового хореографического творчества, театрального и музыкального искусства, а также заложить современные научные основы для развития высшего хореографического образования и формирования творческой личности с широким гуманитарно-художественным кругозором, блестящим профессионализмом, преданного своему делу и своей Родине.

Элла Васильевна активно начала эту работу, имея огромный научно-образовательный опыт и глубокое понимание значимости предстоящей сложной и очень нужной деятельности. Есть все основания надеяться, что она вместе с коллективом созданной ею кафедры справится с поставленными трудными задачами.

Публикации Э.В. Махровой

Монографии:

1. Оперный театр в культуре Германии второй половины XX века. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 1998.
2. Гаудасинский. Штрихи к портрету. СПб.: Лик, 2007. 184 с.

Статьи:

1. Два взгляда на музыкальную культуру ГДР и СССР // Советская музыка. 1989. № 12 (соавтор – И. Никольская).

[1] См. Элла Васильевна Махрова // Кафедра теории и истории культуры в Герценовском университете. История и персонология. Под. Ред. В.Н. Бондаревой. СПб.: Астерион, 2013, С.83.

2. Антивоенная тема в оперном искусстве ГДР // Искусство и искусствознание на пути преодоления мифов и стереотипов. По итогам международной конференции с участием ученых стран Восточной Европы 12-14 июля 1988 г. М.: Всесоюзн. научно-исслед. ин-т искусствознания, 1990.
3. Поверяя алгеброй гармонию // Советская музыка. 1991. № 7.
4. Фельзенштейновская концепция «музицирующего театра» в ряду исторических метаморфоз оперного жанра // Метаморфозы культурных форм. Тезисы научн. докладов молодых культурологов Санкт-Петербурга. СПб.: Образование, 1994.
5. Европейское оперное искусство в канун III тысячелетия // Культура на пороге III тысячелетия. Тезисы докладов II Международного семинара в Санкт-Петербурге 19-21 июня 1995 г. СПб: СПбГАК, 1995.
6. «Космический» музыкальный театр К. Штокхаузена как шаг в культуру III тысячелетия // Культура на пороге III тысячелетия. Материалы III Международного семинара в Санкт-Петербурге 6-7 мая 1996 г. СПб.: Академия культуры, 1996.
7. Русская культура между вагнерианством и антивагнерианством // Журнал любителей искусства. 1997. № 2-3.
8. Русская культура между вагнерианством и антивагнерианством // Mitteilungen der Deutschen Richard-Wagner-Gesellschaft. 1997. H.22/23.
9. Оперное творчество С. Прокофьева зарубежного периода («Огненный ангел» в контексте русской и европейской оперной традиции) // Наука и культура русского зарубежья. Сб. научн. трудов СПбГАК. СПб.: Академия культуры, 1997.
10. Возвращение к традициям как смелый шаг в будущее. «Парсифаль» Р. Вагнера снова в Петербурге после 80 лет забвения // Mitteilungen der Deutschen Richard-Wagner-Gesellschaft. 1997. H. 24/25.
11. Новое – хорошо забытое старое // Opernwelt. 1998. H. 3.
12. От Императорского Михайловского театра к Государственному акад. театру им. М.П. Мусоргского // Государственный академический театр оперы и балета им. М. Мусоргского. СПб, 1998.
13. Судьба вагнеровской идеи «Gesamtkunstwerk'a» на исходе XX века // Р. Вагнер и судьба его творческого наследия. Материалы русско-немецкого семинара. СПб.: Ut, 1998. (на русск. и нем. яз.)
14. Оркестр // Ежегодник Мариинского театра. СПб.: Арс, 1998.
15. «Проклятые» вопросы немецкой истории и современный музыкальный театр (немецкая опера конца 40-х – начала 50-х годов) // Историзм в культуре. Материалы Международной научной конференции в Санкт-Петербурге 24-25 ноября 1997 г. СПб.: СПб. гос. академия культуры, 1998.
16. Германия в середине XX столетия: культура на переломе // Культурологические исследования: направления, школы, проблемы. Сб. научн. трудов. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 1998.
17. Зигфрид Маттус и его «Песнь о любви и смерти корнета Кристофа Рильке» // Зигфрид Маттус «Песнь о любви и смерти корнета Кристофа Рильке». Программа к спектаклю. СПб.: Арс, 1998.
18. Традиции и новаторство 1980-2000 // Санкт-Петербургский Государственный академический театр оперы и балета им. М.П. Мусоргского. СПб.: Лик, 2001.
19. Русская культура: с Вагнером или без него? // Рихард Вагнер и Россия. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. (на русск. и нем. яз.)
20. Музыкальное образование в системе целостного художественного образования (из опыта построения новой образовательной модели в РГПУ им. А.И. Герцена) // Современное музыкальное образование – 2002. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2002. (соавтор – С.А. Гончаров)
21. «Песнь о любви и смерти корнета Кристофа Рильке» Р.-М. Рильке и З. Маттуса // Зигфрид Маттус «Песнь о любви и смерти корнета Кристофа Рильке». Программа концертного исполнения 4-5.09.04 в Калининграде. Берлин: Немецкая опера, 2004.
22. Художественное образование в педагогическом вузе на современном этапе // Проектирование профессиональной подготовки учителей творческих специальностей в условиях модернизации педагогического образования. Воронеж: ВГПУ, 2004.
23. Перспективы развития российского музыкально-педагогического образования в контексте Болонского процесса // Вопросы музыкознания и музыкального образования. Сб. науч. Трудов. Вып. 3. Вологда: Русь, 2007.
24. Полихудожественное образование // Творчество: теория, диагностика, технологии: Словарь-справочник / Под общей ред. Т.А. Барышевой. СПб.: Книжный дом, 2008.
25. Художественная культура как антропологическое знание и гуманитарная технология в системе университетского образования // Культурологические исследования' 2008. СПб.: Астерион, 2008.
26. Разработка основных образовательных программ на основе федеральных государственных образовательных стандартов третьего поколения // Модернизация подготовки педагогических кадров в условиях перехода на уровневое образование. Материалы пленума УМО по направлениям педагогического образования 18-21 февраля 2008 года. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2008.

27. Художественно-педагогическая школа: к определению понятия // Российские художественно-педагогические школы в истории и современности. Материалы всероссийской научно-практической конференции. СПб.: Ризограф НОУ «Экспресс», 2010.
28. Стратегии художественно-педагогического образования в XXI веке // Проблемы искусства в XXI веке: задача школы. СПб.: Полторак, 2010.
29. Художественно-педагогическое образование сегодня: проблемы создания образовательных программ на основе ФГОС третьего поколения // Музей и образование в новом социокультурном измерении: материалы международной научно-практической конференции, посвященной двадцатилетию Российского центра музейной педагогики и детского творчества Русского музея. СПб.: ГРМ, 2010.
30. Структурная модель системы хореографического образования как отправная точка для культурологического анализа исторической динамики хореографического образования // Гуманитарный вектор. 2011. № 2 (26). – Чита: Изд-во ЗабГГПУ им. Н.Г. Чернышевского. (соавтор – Филановская Т.А.)
31. Современный музыкальный театр в силовом поле национальных традиций и мировых художественных тенденций // Болховитиновские чтения – 2011. Русское искусство в мировом художественном процессе. Мат. Всеросс. н.-практической конф. (10-12 ноября 2011 года) / Отв. ред. Скрынникова О.А. – Воронеж: НАУКА-ЮНИПРЕСС, 2011.
32. «Купеческий театр» в русской культуре XVIII – начала XX веков // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2013. № 3 (28). (соавтор – Слуцкая Е.А.)
33. Концепция образовательной системы «Диалог». Уровни начального и основного общего образования. СПб.: Астерион, 2014. (соавторы – Бордовский Г.А., Воюшина М.П., Суворова Е.П., Стефанова Н.Л., Баева И.А.)

Учебно-методические работы:

1. Музыкальная культура западноевропейского Средневековья и Возрождения. Учебное пособие для учителей. СПб.: Веды, 1995. (соавтор – В.Д. Лелеко)
2. «Фантастическая симфония» Г. Берлиоза и романтическая революция в музыке // Мировая художественная культура в памятниках. СПб.: Образование, 1997.
3. Искусство танца // Основы теории художественной культуры. СПб.: Лань, 2001.
4. Художественная культура как антропологическое знание и гуманитарная технология в системе университетского образования // Философско-культурологические основания и структура содержания современного гуманитарного образования. СПб.: Книжный дом, 2008.
5. Художественное образование // Гуманитарный лексикон: Учеб. пособие. СПб.: Астерион, 2009. (соавтор – Токарев С.Н.)

Научное редактирование:

1. Рихард Вагнер и XX век. Программа фестиваля искусств. СПб., 1993.
2. Р. Вагнер и судьба его творческого наследия. Материалы русско-немецкого семинара (на русск. и нем. языках). СПб.: Ut, 1998. (соредактор – Р. Поль)
3. Ежегодник Мариинского театра 1999. СПб.: Арс, 1999.
4. Рихард Вагнер и Россия. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. (соредактор – Р. Поль)
5. Искусствоведение и художественная педагогика в XXI веке. Сборник статей по материалам межвузовской научно-практической конференции / Под ред. Э.В. Махровой, С.В. Анчукова, А.В. Ивановой. Вып 1. Ч. 1-2. СПб.: НОУ Экспресс, 2009.
6. Искусствоведение и художественная педагогика в XXI веке. Сборник статей по материалам международной научно-практической конференции / Под ред. Э.В. Махровой, Е.М. Коляда, А.В. Ивановой. Вып. 2. СПб.: НОУ Экспрсс, 2011.
7. Искусствоведение и художественная педагогика в XXI веке. Сборник статей по материалам III международной научно-практической конференции, посвященной 75-летию Н.А. Яковлевой / Науч. ред. Э.В. Махрова. СПб.: КультИнформ-Пресс, 2012.
8. Искусствоведение и художественная педагогика в XXI веке. Сборник статей по материалам IV международной научно-практической конференции / Науч. ред. Э.В. Махрова. СПб.: КультИнформ-Пресс, 2013.

Переводы:

1. Ф. Шнайдер «О музыкальном мышлении З. Маттуса» // Siegfried Matthus. Wiesbaden-Leipzig, Breitkopf & Hдrtel-DVfM, 1994. (с нем. на русск.)
2. M. Malkiel. R. Wagner und seine Opern auf der Bühne der Kaiserlichen russischen Oper (des Marien-Theaters) in St.Petersburg. (с русск. на нем.)

НАУЧНЫЕ ДЕБЮТЫ МОЛОДЫХ КУЛЬТУРОЛОГОВ

А.В. Дёмкина

ПАМЯТЬ О «ДИССИДЕНТСКОМ» ПРОШЛОМ В ЖУРНАЛАХ «ЗНАМЯ» И «НОВЫЙ МИР» В 1989 – 1990 ГОДАХ

Мы начнем разговор со связей «журнальной культуры» и различных видов и уровней памяти общества, которые мы видим, исходя из классификации, предложенной современными исследователями в memory studies. После небольшого экскурса в интересующие нас теоретические положения, попробуем кратко представить одну из значимых составляющих «мемориальных» публикаций 1989 – 1990 годов в журналах «Знамя» и «Новый мир»: мемуары, документы и публицистику, связанные с «диссидентской» версией истории.

Ян Ассман определяет коммуникативную память как сугубо социальный феномен, связь языка (коммуникации), сознания и памяти. Культурная память понимается как «пространство», включающее в себя миметическую, предметную и коммуникативную память через перевод их содержания в более длительно передающиеся формы, обеспечивающее их устойчивость [15, С. 19-20]. Коммуникативная память (например, поколенческая) сохраняет воспоминания о недавнем прошлом [15, С. 52-53], тогда как культурная память – «обосновывающая» – переводит прошлое в сферу символического, или даже в мифологическое измерение [15, С. 54-55]. Алейда Ассман говорит о социальной и культурной памяти, а также о накопительной и функциональной формах памяти. Культурная память для нее схожа с понятием у Яна Ассмана: это память либо на материальных носителях, либо в повторяемых символических действиях [14, С. 54]. Функциональная память обеспечивает повторяемость культурной памяти, накопительная же – долговременность.

Приведем цитату из книги Л. Гудкова и Б. Дубина «Литература как социальный институт», где журналам и вообще журнальной культуре исследователями отводится особая роль. «Журналы в своей деятельности соединяют индивидуальный уровень достижения с групповым или институциональным, т. е. вводят в действие фундаментальные книжные пласты культуры, транслируемые через индивидуальное усвоение. Они, соответственно, обеспечивают <…> реализацию следующих социальных функций: селекцию инновационных достижений, их оценку и первую интерпретацию (научные и толстые литературно-художественные журналы, характеризующиеся максимальным тематическим диапазоном)» [16, С. 300-301]. Журналы занимают более динамичную позицию в культуре, чем книги; и в период «перестройки» особенно проявились функции журналов в связывании индивидуального сознания и «фундаментальных книжных пластов культуры», отбора нового, в том числе, из-за необходимости осмыслить новую политическую и социокультурную ситуацию (и, отметим, редкой, по сравнению с советским периодом, возможностью сделать это публично, в диалоге с читателем). Голос тех, кто был вынужден прежде молчать в официальных СМИ, оказывается услышан (или, по крайней мере, озвучен).

Экстраполируя вышеприведенные теоретические понятия на понимание места журналов в обществе Б. Дубиным, Л. Гудковым и Н. Зоркой, можно сделать вывод, что социологи видят в журнальной культуре функции, промежуточные по отношению к накоплению или повторению; толстые журналы и предлагают возможность «истолкования, обсуждения и обновления» текстов [14, С. 58], и закрепляют новые (или «забытые») тексты как важные. «Селекция инновационных достижений» подразумевает дальнейшее их распространение и укоренение в культуре, то есть включение в «накопительную память». Эти представления об уровнях коллективной (социальной) памяти смыкаются с понятием «коллективной памяти», вводимым М. Хальбваксом; культурная память, как наиболее широкое ее «измерение», представляет собой более сложное явление и конструкцию, но напрямую связанную с групповыми, предлагающими различные версии прошлого

для долговременного закрепления. Сюда, как особенно активные, включаются элитарные группы, «производящие» тексты, усваиваемые на более массовом уровне, либо сакральные и недоступные. Учитывая специфику анализируемых ниже журналов, мы говорим о памяти «интеллигенции».

Ниже мы представим обзор и анализ мемуаров, некоторых публицистических произведений и других разновидностей текстов, важных для проблемы нашего исследования, из которых можно вычленить коллективные и индивидуальные представления эпохи «перестройки». Часть важных черт «мемориальных» публикаций этого периода уже отмечала в своих статьях и книге И. Паперно [18; 21]. В силу обширности материала, мы понимаем, что некоторые тенденции и идеи ускользнут от анализа, а обобщения рискуют оказаться слишком сильными.

1. «Легализованный самиздат»: «Диссидентская» версия истории советской эпохи

Мы хотим объединить в одну группу тексты, связанные с «оттепелью», «застоем» и биографиями, как сказали бы сегодня, «лидеров мнений», ключевых фигур – главным образом, со стороны диссидентского движения (как фигура, представляющая «номенклатуру», будет назван Н.С. Хрущев). Можно воспринимать 1985 – 1990-е годы как «вторую оттепель» (более масштабную, т. к. печатаются тексты, задержанные цензурой в 70-е гг., а идеологический дискурс 30-х годов «разоблачается» куда более радикально), или ее вспоминание (иногда полемизирующее) и расширение аудитории, учитывая предлагаемые новые контексты (описание литературного процесса и др., менее радужное восприятие, большую внезапность и резкость окончания этого периода, чем может представляться в сегодняшнем сознании).

Для понимания следующих источников, следуя за Яном Ассманом, воспользуемся понятием «анти-идентичность» [15, С. 137-138]. Воспоминания представителей интеллигенции, то, как тексты вводятся в читательский оборот, имеют точкой отсчета разоблачение сталинизма, начатое, в том числе, в политике Н.С. Хрущева (почему, публикация его мемуаров отчасти и состоялась). Также присутствуют «обвинения», описания в негативном ключе советского режима «застойного» времени.

Вводное слово к мемуарам Н.С. Хрущева написано его сыном, и предложившим «Знамени» эту публикацию. На наш взгляд, здесь создается максимально положительный образ «генерального секретаря». Перечисляются такие факты как важность «разоблачения преступлений» И.В. Сталина, без которого нельзя было «двигаться вперед», «осмысление заново» встреч с интеллигенцией [13, С. 3-4]. Сам текст, вернее, его первая часть – о довоенном и послевоенном периодах – довольно откровенное повествование, с размышлениями и о политических «подтасовках», включая репрессивные меры в отношении «верных партийцев»; о военных ошибках И.В. Сталина; впрочем, описания политических или бытовых подробностей даются не только с негативными оценками. Эти мемуары можно назвать продолжением борьбы с «культом личности» и попыткой осмыслить и оправдать свою позицию (в том числе, правильность политики XX и XXII съездов). «Никто не сможет протащить идею, что Сталин ни в чем неповинен, а если повинен, то это не преступления, а ошибки, совершенные в процессе перехода из одной формы общественного уклада к другой: от капитализма к социализму. Нет! Нет!» [13, С. 38].

Опубликована, однако, была лишь первая часть мемуаров. В 10-м номере журнала 1989 г. говорится, что «выяснилось, что С.Н. Хрущев вообще намерен публиковать мемуары в разных вариантах одновременно в нескольких журналах» [8, С. 240]. Поэтому может возникнуть подозрение в поздней фальсификации текста (даже несмотря на указания во вступительном слове, что текст мемуаров находится в обработке, что они не были приведены в должный вид при жизни Н.С. Хрущева).

Публикации об А. Т. Твардовском и его текстов происходят в два этапа: №№ 7-9 «Знамени» за 1989 и в № 6 «Нового мира» и № 7 «Знамени» за 1990 год, где, что существенно,они приурочены к мемориальной дате – дню его рождения. Здесь же публикуются тексты главных редакторов обоих журналов; наброски и черновики, рабочие тетради поэта.

Главный редактор «Знамени» (с 1986 года) Г. Бакланов упоминает поэта и общественного деятеля в нескольких контекстах: как автора стихов о Великой отечественной войне (и ее участника) и как «гонимого», оставшегося честным человеком (не удостоенного за «дерзость» советской пре-

мии). Политические противники журнала «Новый мир» и редактора времен «оттепели» (Твардовского), по его мнению, вовсе недостойны упоминания. Несмотря на удивление редактора «Знамени», что А.Т. Твардовскому было важно признание властью, здесь же Г. Бакланов говорит, на наш взгляд, про типичные для государственной (советской) логики институты «чествования» (кажущиеся универсальными, но являющиеся ли таковыми?), например, о необходимости памятника: «Будет стоять на Смоленской земле памятник "Василию Теркину", будет в Москве памятник его создателю, великому поэту»[1] [1, С. 4]. Общая оценка фигуры Твардовского: «Живой классик, чья поэзия не декретом свыше, а сама вошла в жизнь, стала частью духовной жизни народа» [1, С. 3] вызывает аналогичные вопросы. Сохраняется советский дискурс о классике при перемене «народного» героя и переворачивании отношения к назначению властью. Важной, однако, считается и публикация не вышедшей ранее поэмы: «Журнал "Знамя" гордится тем, что первым в первые месяцы перестройки напечатал поэму "По праву памяти". Это было исполнением долга» [1, С. 4].

В случае с С. Залыгиным (главным редактором «Нового мира») надо говорить о преемственности, т. к. он работал в «оттепельной» редакции «Нового мира» с А.Т. Твардовским и возглавил журнал в 1986 году. С. Залыгин говорит о литературных и языковых достоинствах творчества поэта. Вспоминает встречи с ним и совместную работу. «Новый мир» тоже вписывается в логику чествования через привычные институции: семь человек из редакции отправились в Смоленск (на родину Твардовского) в начале 1990 года; редакционная группа «выступила в местном клубе имени Александра Твардовского»; редактор сообщает, что журнал «будет шефствовать над музеем Твардовского, сформирует для него библиотеку» [2, С. 193].

В. Лакшин в своего рода хронике [4] воссоздает внутреннюю жизнь журнала «Новый мир» в 60-е. История журналов «Знамя» и «Новый мир» оказывается общей, они включаются в сложные дискуссии, наподобие тех, которые имели место в период «оттепели». Новая ситуация в печати позволяет давать любую оценку своим воспоминаниям, быть как более рефлексивными, так и импульсивно-обличительными: то, что Лакшин предлагает для публикации – закулисная жизнь, постоянная борьба с цензурой («проталкивание» текстов), постсталинский страх перед официальными критиками и чиновниками, сложность международных контактов. В новом контексте, читатель мог переосмысливать опыт 60-ников, а также о приобщаться к нему, если не был частью этой среды.

Схожие цели преследует текст А. Кондратовича «Последний год. Из "Новомирского дневника"» [3]. Само название внушает пессимизм: текст представляет другую «хронику» (с комментариями, сделанными с 1971 по 1975 г.), самоописание журнала, а кроме того, по признанию автора, «обвинительный документ» [3, С. 229], касающийся года «разгона» – увольнения главного редактора (А.Т. Твардовского) и главных «идейных лидеров» журнала. Текст написан «в стол», в надежде, что когда-нибудь (через много лет, или при первом же ослаблении цензуры) историк (или «обычный» читатель журнала) узнает о том, как сложно приходилось редакции «Нового мира», насколько жестким и неравным было противостояние интеллигенции и чиновников.

Судя по приведенным примерам, ключевыми фигурами оказываются те, кто противостоит «номенклатуре» или ее идейным установкам, «гонимые» властью. Еще одной яркой фигурой, продолжающей этот ряд, является академик А.Д. Сахаров (1921 – 1989). В связи с его смертью в 1989 году, часть публикаций – реакция на внезапное событие. Посмертное «чествование» (публикация мемуаров, писем, позволяющих читателю узнать больше об известной, а когда-то опальной, фигуре ученого) происходит позже.

---

[1] Установка первого памятника состоялась только в 1995 году (См.: *Памятник* Александру Твардовскому и Василию Теркину // ВашСмоленск.рф [Электронный ресурс]. URL: http://вашсмоленск.рф/pamyatnik-terkinu.html (дата обращения: 03.05.2015): «Поэт-фронтовик и его лучший литературный герой отлиты из бронзы. Но как живые. Твардовский и Василий Теркин сидят на лавочке и что-то мирно обсуждают. Как нетрудно догадаться, столь оригинальное произведение монументального искусства могло появиться уже в постсоветский период. Памятник действительно открыт совсем недавно – 2 мая 1995 года»). В Москве памятник был торжественно открыт в 2013 году (См.: *В Москве* открыт памятник Твардовскому // Российская газета [Электронный ресурс]. Электрон.дан. 27.06.2013. URL: http://www.rg.ru/2013/06/27/tvardovski.html (дата обращения: 03.05.2015)). В данном случае интересно было бы говорить о «переприсвоении» или «наследовании» памяти, поскольку в современной ситуации установка памятника Твардовскому государством может иметь иной этический оттенок по сравнению с 1990-ми годами.

Первым эпизодом в мемориализации фигуры академика (помимо публикации некролога) оказываются его похороны. Текст «по следам» похорон А.Д. Сахарова представляет собой воспоминание-репортаж, написанное по заметкам с места событий, но не охватывающее всех речей (в силу сложности записи информации на улице, о которой говорит автор, А. Никишин [7, С. 181]). Возможно, этот текст следовало бы рассматривать в ряду описаний или даже видео похорон известных людей (включая актеров, чьи похороны становились и становятся публичными событиями в силу их профессии, и советских «вождей»). Одной из главных тем в речах, событиях и, главное, восприятии их рассказчиком, является значимость смерти лидера, спасавшего «всех» от власти; общая точка зрения, что нельзя прощать преступления, и что нельзя допустить повторения трагедий советской истории. А.Д. Сахаров рассматривается как «жертва режима», и вина за эту жертву лежит на всех единомышленниках, оставшихся теперь без его помощи. Текст завершается боязнью превращения фигуры и могилы академика в достопримечательности: «На Ярославском вокзале кооператоры увещевали прокатиться по Москве – “могила Высоцкого”, “могила Даля”, “могила Есенина”, “могила фигуристки Пахомовой” – тур на тот свет? Слушая бодрый, ярмарочный голос гида, разносившийся над площадью, я подумал, что пройдет немного времени и вот также станут полоскать на московских площадях имя Сахарова, приглашая посетить его могилу на Востряковском кладбище. И повалит туда стар и млад – глазеть...» [7, С. 188]. В конце ставится почти риторический горестный вопрос: «Всем он был нужен. Всем ли?» [7, С. 188].

В продолжение сюжетов о «гонимых», «диссидентах», упомянем еще две важные фигуры – Анатолия Марченко (его тексты есть в обоих журналах«Живи как все»; «Мои показания» [5; 6]) и А. Солженицына. (Особенно значима здесь нобелевская лекция А. Солженицына, произнесенная им в 1988 году [10] – один из опубликованных текстов, имеющих международное значение[1]). Здесь следует сказать о значимой работе с «травматическими» воспоминаниями в публикациях исследуемого периода.

Отдельным явлением, сложно вмещаемым в рамки «диссидентской» истории, но объясняемым желанием «услышать всех» и противостоять советскому дискурсу с его идеологическими табу, можно назвать публикацию дневников и писем Л.Д. Троцкого 30-х годов. Помимо документов приводится некролог из «Правды» 1940 года, где говорится о «смерти международного шпиона», контрастирующий с посылом завещания политика: «Мне незачем здесь еще раз опровергать глупую и подлую клевету Сталина и его агентуры; на моей революционной чести нет ни одного пятна. Ни прямо, ни косвенно я никогда не входил ни в какие закулисные соглашения или хотя бы переговоры с врагами рабочего класса. Тысячи противников Сталина погибли жертвами подобных же ложных обвинений. Новые революционные поколения восстановят их политическую честь и воздадут палачам Кремля по заслугам» [12, С. 196].

Публикация таких текстов в 1989 – 1990-м году выступает как «акт исторической справедливости», вписывается в отмечаемые И. Паперно эсхатологические ожидания интеллигенции: «Такое представление происходит от различных взглядов, начиная от гегельянского видения истории как судебного процесса; ужаса сталинских судов и репрессий, и заканчивая ожиданием высшего суда, не только “Русского Нюрнберга”, но также и Страшного суда. Конечно, нет противоречия между историзмом и эсхатологическими ожиданиями. Но я бы настояла на том, что в России конца XX века привычное упоминание мировой истории как трибунала – секулярная версия идеи Страшного суда – приобрело эсхатологическую подоплеку[2]» [21, p. 602]. Публикации конца 80-х годов можно трактовать и как результат ожидания, и как процесс «русского Нюрнберга».

[1] «Кто создаст человечеству единую систему отсчета — для злодеяний и благодеяний, для нетерпимого и терпимого, как они разграничиваются сегодня?» [10, С. 139]. Потенциал мировой литературы видится в победе над «ложью» и «насилием», в создании всеобщих этических ориентиров, литература возвышается даже над международными организациями: «Свой лучший за двадцать пять лет документ – Декларацию прав человека – ООН не посилилась сделать обязательным для правительств, условием их членства» [10, С. 142], говорит Солженицын, и надежды в борьбе с бесправием возлагает на творчество писателей.

[2] «This imagination has been shaped by sources as diverse as the Hegelian vision of history as a trial, the Stalinist trials, and the expectation of a higher trial, not only a “Russian Nuremberg,” but also the Last Judgment. Of course, there is no contradiction between historicism and apocalypticism. But I would argue that in late 20th-century Russia the familiar notion of world history as a tribunal – a secularized rendition of the idea of the Last Judgment – has again acquired an apocalyptic ring» (перевод мой – *А.Д.*).

2. Память, «возвращенная» и обновленная в эпоху «перестройки»

Как следовало бы понимать обращение конца 1980-х – 1990-х годов к «диссидентскому» советскому и, кроме того, к дореволюционному прошлому (многочисленные публикации о котором не рассмотрены в нашей статье)? Попробуем ответить на этот вопрос при помощи модели работы памяти в условиях существенных социальных преобразований (войн, революций), предложенной М. Хальбваксом. Ученый предлагает рассматривать последствия таковых в своего рода историческом цикле: «тотчас после кризисов люди повторяют себе: надо начать с того момента, когда нас прервали, с исходной точки. И некоторое время, действительно, люди воображают себе, будто ничего не изменилось, потому что преемственность была возобновлена. От этой иллюзии вскоре освободятся, но она, по крайней мере, позволяет перейти от одного этапа к другому, не ощущая никакого перерыва в коллективной памяти» [19].

Учитывая, что после Октябрьской революции не было «преемственности» (советский период не делает существенных «реверансов» в сторону прошлого, из него могли извлекать и актуализировать отдельные моменты по мере надобности для нужд идеологии, но в целом, оно было объявлено ненужным), мы выдвигаем две версии: перестройка – время «иллюзий» о преемственности по отношению к дореволюционному прошлому (возникающая запоздало, поэтому о преемственности говорить несколько сложно), за которой должно последовать принятие советского как «своего» (но тогда весь советский период – «кризис»). Вторая версия, связанная с современностью и учитывающая саму перестройку как «кризис», «революцию»: понимание сегодняшних отсылок в государственном дискурсе к советскому [17, С. 512-513] как попыток очередного «плавного перехода», но будто бы закручивающегося назад (прошлое – настоящее – прошлое), вместо того, чтобы сделать своего рода «петлю», предлагаемую М. Хальбваксом (настоящее – прошлое – будущее). Однако, возможно, эта «петля» еще не завершилась.

Но применима ли идея столь последовательного развития памяти в российских условиях? (тем более, при «расхождении» памятей разных групп?) Все ли исторические отсылки, возникающие в текстах (и при акте их публикации), осознанны? Как выстраивается идентичность интеллигенции? Становится ли создаваемая или воссоздаваемая конструкция памяти действительно значимой, «укорененной» в культуре?

Выбор сюжетов о различных периодах истории существенно связан с работой «коммуникативной» памяти поколения (или, скорее, социальной группы) «семидесятников». Это касается текстов, связанных с оценками «оттепели», «застоя» и происходящей в момент написания «перестройки». Этот выбор диктуется «анти-идентичностью», «контрапрезентной памятью», о которой пишет Ян Ассман: это изображение прошлого «с точки зрения побежденных и угнетенных так, что нынешние угнетатели были в нем посрамлены, а нынешние угнетенные были некогда подлинными победителями» [15, С. 88]. Внутренняя идентичность интеллигенции строится на противостоянии идеологии, разоблачении «неправильных» трактовок прошлого.

В случае с внешней идентичностью группы, есть риск начать говорить о месте интеллигенции в обществе, исходя из чьих-либо политических взглядов. Попробуем создать нейтральную картину. Новая конструкция национальной памяти и ценностей оказывается действенной и значимой только для группы, ее создающей, более ответственно относящейся к своим декларациям. Из-за исчезновения «авторитетного дискурса» (о котором пишет в книге «Это было навсегда, пока не кончилось» А. Юрчак [20, С. 573]) интеллигенция почувствовала себя в «исключительном положении[1]» [22] в 1989 г., и вправе «учить», направлять общество, ис-

[1] А. Сахаров в докладе на первом Съезде народных депутатов проговаривается об исключительности своего положения на съезде; количество его реплик-выступлений (это, судя по репликам Горбачева, уже восьмое) вызывает возмущение у представителей других групп, в том числе, у не выступившей части «интеллигенции».

ходя из собственных идеалов и представлений о прошлом. Однако после 1990 – 1991 годов авторитет «интеллигенции» оказывается под вопросом (как и авторитет номенклатуры) для других социальных групп, не готовых достаточно глубоко (в качестве канона) воспринять память одной группы (пусть и мессиански настроенной), и сама эта группа оказывается более разрозненной и состоящей из отдельных (художественных, академических и др.) сообществ, несмотря на сохраняющееся в массовом сознании представление ее как общности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

1. *Бакланов Г.* К 80-летию А. Твардовского // Знамя. – 1990. – № 7. – С. 3-4.
2. *Залыгин С.* О Твардовском // Новый мир. – 1990. – № 6. – С. 188-193.
3. *Кондратович* Последний год. Из «Новомирского дневника» // Новый мир. – 1990. – № 2. – С. 195-236.
4. *Лакшин В.* «Новый мир» во времена Хрущева (1961 – 1964). Страницы дневника // Знамя. – 1990. – №№ 6,7.
5. *Марченко А.* Живи как все // Знамя. – 1989. – № 12. – С. 8-76.
6. *Марченко А.* Мои показания. Главы из книги // Новый мир. – 1989. – № 12. С. 159-203.
7. *Никишин А.* Похороны академика А.Д. Сахарова // Знамя. – 1990. – № 5. – С. 178-188.
8. *От редакции* // Знамя. – 1989. – № 10. – С. 240.
9. Сахаров А. *Воспоминания*. Публикация Елены Боннэр // Знамя. – 1990. – №№ 10-12.
10. *Солженицын А.* Нобелевская лекция. Предисловие С. Залыгина // Новый мир. – 1989. – № 7. – С. 135-144.
11. Троцкий Л. *Ссылка*, высылка, скитания, смерть. Публикация Ю.Г. Фельштинского // Знамя – 1990. – № 7. – С. 173-190.
12. Троцкий Л. *Ссылка*, высылка, скитания, смерть. Публикация Ю.Г. Фельштинского // Знамя. – 1990. – № 8. – С. 165-198.
13. *Хрущев Н.С.* Воспоминания // Знамя. – 1989. – № 9. С. 3-39.

ЛИТЕРАТУРА

14. *Ассман А.* Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Бориса Хлебникова. – М. : Новое литературное обозрение, 2014. – 328 с.
15. *Ассман Ян.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
16. *Гудков Л., Дубин Б., Зоркая Н.А.* Журнальная структура и социальные процессы // Гудков Л.Д., Дубин Б.В. Литература как социальный институт: статьи по социологии литературы. – М. : Новое литературное обозрение, 1994. – С. 300-201.
17. *Дубин Б.В.* Точка, линия, дата, или год, которого не стало // 1990-й: опыт изучения недавней истории: Сборник статей и материалов. В 2-х томах. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. Т. 2. – С. 504-513.
18. Паперно И. Советский опыт, автобиографическое письмо и историческое сознание: Гинзбург, Герцен, Гегель // «Журнальный зал» (некоммерческий литературный интернет-проект) [Электронный ресурс]. – Электрон.дан. – «НЛО» 2004, № 68. – Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nlo/2004/68/pap5.html.
19. *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // «Журнальный зал» (некоммерческий литературный интернет-проект) [Электронный ресурс]. – Электрон.дан. – «Неприкосновенный запас» 2005, № 2-3 (40-41). – Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2-pr.html.
20. *Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение / предисл. А. Беляева; пер. с англ. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 664 с.
21. *Paperno I.* Personal Accounts of the Soviet Experience // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History, V. 3, Number 4, Fall 2002 (New Series), pp. 577-610.

РЕСУРСЫ ИНТЕРНЕТ

22. *Выступление* академика А.Д. Сахарова на Первом съезде народных депутатов СССР 9 июня 1989 года [Видеозапись] // YouTube [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.youtube.com/watch?v=FxFcbWUzvWs.

Д.П. Надольская

ТЕКСТУРА КАК СПОСОБ СТРУКТУРИРОВАНИЯ ТЕКСТА

Вначале – несколько слов о термине, вынесенном в заглавие этой статьи. Термин этот – «*текстура*» (от *лат*. textura – ткань) кажется новым и непривычным в культурологии и в целом всей гуманитаристике, тем более рядом с привычным термином – «*текст*». В то же время заметно все более частое обращение именно к этому, новому понятию в самых разных контекстах, где понятие «текст» кажется недостаточным. Одним из примеров этого является фестиваль, проведенный в 2010 г. в г. Перми, задачу которого организаторы видели в «осмыслении ткани, текстуры современной жизни»[1]. Другим важным примером стало исследование, выполненное Анной Ганжа в НИУ ВШЭ, посвященное анализу термина «текстура», его истории и значениям[2].

Автор статьи выясняет, что впервые латинский термин textura встречается в поэме Лукреция «О природе вещей» в значении: мельчайшие частицы, образующие «ткань вещества» [136]. И до сих пор слово «текстура» чаще всего употребляется именно в этом значении: текстура ткани (кожи, деревянной или иной поверхности и т.п.). Давно употребляется этот термин в английском языке: texture – в значении либо строения вещей (внутренняя текстура), либо характеристика их поверхности (внешняя текстура). В настоящее время появляются сочетания слов, обозначающие весьма отвлеченные представления, – «текстуру истории», «текстуру вселенной» и т.п. В общем, универсальном значении «текстура» означает *устройство, состав, порядок*, но это такой порядок, который отличается от порядка внешних, эмпирически наблюдаемых материальных качеств [139]. Далее автор приходит к выводу, что в дальнейшем термин «текстура» приобретает значение «скрытой *онтической основы* формирования явной, четко различимой структуры тела» [142]. Речь идет либо о микроэлементном, сложно дифференцированном составе того или иного явления, либо о ненаблюдаемом в принципе внутреннем устройстве какой-либо вещи.

Этот термин находит свое распространение в геологии и минералогии, при характеристике различных строительных материалов, пищевых продуктов и т.д. В XX в. термин «текстура» стал активно использоваться при характеристике гуссерлианского «жизненного мира», «жизненного опыта», времени и пространства. В этом смысле этот термин постепенно проникает и в осмысление культуры, различных ее текстов, например, в музыке, или изобразительном искусстве. При этом очевидно, что «текстура» – это не то же самое, что и «текст». *Текст* линеен, разворачивается в определенной смысловой плоскости, представляет собой сообщение (последовательность связанных между собой смыслов). *Текстура* же нелинейна, многомерна, аморфна; она представляет собой скопление разнородных неупорядоченных смыслов, переплетенных между собой, наподобие «войлока». Некоторым аналогом «текстуры» может служить делезовское понятие «ризомы», ассоциирующееся с грибницей, разрастающимся в разные стороны корневищем. Оба понятия призваны быть антиподом структуры.

Приведем некое итоговое определение, сформулированное А. Ганжа на основании предпринятого ею осмысления истории этого понятия. «Текстура, таким образом, представляет собой

---

[1] Текстура. Театр и кино о современности. 18 – 28 сентября 2010 г., Пермь: http://www.texturefest.ru/stat.php?id=3.

[2] *Ганжа А.* Идея текстуры и актуальные проблемы онтической медиации // Онтологии артефактов: Взаимодействие «естественных» и «искусственных» компонентов жизненного мира. М.: ИД Дело, 2012. С. 135-161. Далее ссылки на эту работу даются в тексте с указанием страниц издания в квадратных скобках.

имитацию структуры в среде, которая в действительности не обладает постоянной и отчетливой структурой; текстура всего лишь *косвенно* свидетельствует как о присутствии некой структуры, так и – что существенно – о ее нарушении, то есть о наличии *фрактуры*. Текстура занимает на шкале упорядоченности положение *между* структурой и фрактурой, это действительно несовершенная, дефектная структура, реализованная, однако, *в ином масштабе*. По сути дела в одном и том же образце мы можем обнаружить как строгую и упорядоченную структуру, так и – *переходя к иному, резко увеличенному масштабу* – нерегулярную и случайную текстуру, демонстрирующую потенциально фрактурные моменты исходной структуры» [149]. Иными словами, в текстуре как бы заложены упорядочивающие механизмы, позволяющие выявить в ней скрытые структуры иных текстов, и в то же время деструктивные, разрушительные компоненты, разламывающие определенную структуру и подготавливающие ее деконструкцию.

Обращаясь к анализу сложно организованных культурных текстов (особенно широко распространенных в XX в.), мы можем наблюдать формы размытой, переменной, изменчивой структуры, которые, будучи представлены в увеличенном масштабе, предстают как текстура, на порядок более сложное текстовое образование, нежели привычная для структуралистского анализа организация текста. Фактически, анализируя текстуру сложных культурных образований, мы принуждены обращаться к постструктуралистским методам анализа, выявляющим целую сеть интертекстуальных связей, перекрывающих бинарные и подобные им структуры текста, которые оказываются как бы растворенными в многослойной и многозначной текстуре.

Характерные примеры текстуры в литературном творчестве мы можем наблюдать в творчестве позднего В. Набокова, тексты которого выходят за рамки художественной литературы, включая черты философии, эссеистики и научного анализа.

Важно отметить, что В. Набоков сам употреблял термин «текстура» при характеристике текстов своих поздних произведений. И это было, конечно, неслучайно. Воссоздание в словесной форме *текстуры мира* отображает кризисное, спутанное, многослойное миросозерцание представителей русской эмиграции, оказавшихся в культурно «межеумочном» положении – между родной русской культурой и в той или иной мере чуждой западноевропейской (а тем более американской) средой. Особенно характерен в этом отношении роман В. Набокова «Бледный огонь».

«Бледный Огонь» – сравнительно малоизученное произведение американского периода, структура которого является поистине революционной: основной текст романа строится на базе последовательных комментариев к стихотворной поэме его героя – Шейда.

На примере позднего творчества В. Набокова очень хорошо видна особая роль, которая уделяется в набоковских произведениях самому *тексту* произведений, особого рода материалу, из которого они изготовлены. Писатель пытается отослать читателя не только к собственно сообщению, но и самому произведению с помощью особых приемов: используя особую текстовую символику (символы, которые отсылают к писательскому мастерству или игре слов) или просто ступенчато описывая сам путь создания произведения – будь то основное произведение или рассказ в рассказе, создаваемый одним из героев. Таким образом, реальное пространство текста расширяется и становится как бы двойным: пространством сообщения и пространством самого текста, и текст в своем наличном и внешнем качестве становится еще одним сообщением, что можно сравнить со знаменитой формулой М. Маклюэна: «средство есть сообщение».

В данной ситуации возможны два пути развития процессов, которые происходят со значением текста: 1) значение самоустраняется, девальвируется, ведь именно в слиянии означающего с означаемым, согласно концепции Жана Бодрийяра, и заключается *смерть знака*; 2) произведение через доказательство своей воображаемости, напротив, становится реальным, оно выявляет свое местонахождение в реальном мире и обладает физической «плотью и кровью» в виде текстуры, за счет которой значение приобретает также определенную «гравитацию», тяготея сквозь воображаемую плоскость текста к феноменам реального мира.

Для произведений Набокова характерно особое внимание к структуре и даже самой текстуре произведения и разнообразные эксперименты с ней. Подобное разрушение канонов, ломка классической структуры произведения и смещение акцентов в смысловых бинарных оппозициях, таких как *жизнь – смерть*, *реальное – воображаемое* и др., заставляет задуматься о точках соприкосновения творчества Набокова, в особенности позднего, с явлением постмодернизма в литературе и философии (хотя этому явлению в научной среде предписываются обычно более поздние хронологические рамки).

В связи с особой ролью текста в произведениях Набокова, пространство и время в произведениях Набокова (особенно хорошо это видно на примере «Бледного Огня») являются не описанием пространства и времени, а именно свойствами и функциями самого текста: «Периодическое повторение элементов какой-нибудь темы у Набокова не только указывает, негромко, но настойчиво, в сторону неведомого создателя романа за физическими пределами книги, но служит иногда средством определения условий времени и пространства в этом романе и измерения и исчисления их функций»[1], – пишет Геннадий Барабтарло в книге «Сочинение Набокова». В «Бледном Огне», как и в «Приглашении на казнь», действие – в одном случае процесс написания Шейдом его поэмы, в другом случае – сам рассказ о жизни Шейда – полностью синхронизировано со временем жизни героев и, следовательно, приближение конца произведения приближает его смерть. Набоков умело использует тот факт, что сам текст, в процессе прочтения его читателем, приобретает некоторое временное измерение, так как на прочтение текста нужно некоторое время. В этом плане текст становится знаком времени действительного и собственно носителем и вещественным воплощением времени текста.

То же можно сказать и о пространстве: оно строго символически разграничено, следовательно, также является функцией текста. Таково, например, символическое использование автором цветов – красного и зеленого, которыми маркированы различные смыслы романа и фрагменты текста: красный цвет символизирует жизнь и индивидуальное начало, а зеленый символизирует смерть и драматические происшествия[2]. Само присутствие в произведении выдуманной страны Зембли, несмотря на то, что все остальные названные автором страны являются реальными, уже маркирует то, что пространство произведения является выдуманным или, по крайней мере, не тем пространством, в котором живет читатель.

Получается своеобразный эффект зазеркалья: мир в произведении одновременно очень похож на наш мир, и одновременно в нем все наоборот, все не так; во многом и похож, потому что в нем все не так, так как мир произведения оказывается иносказательной моделью нашей реальности. Таким образом, со временем и пространством в «Бледном огне» происходит то же, что происходит с обычным временем и пространством в теории относительности Эйнштейна: они перестают быть независимыми категориями. Они перестают быть вещами, описываемыми текстом, и становятся свойствами самого текста, *текстурой*, переходя тем самым из области означаемого в область означающего.

Очень большое место в романе «Бледный огонь» занимает *символика* текста. Текст становится символом жизни, разных ее слоев, так как она в этом произведении предстает принципиально неоднородной, что отражает и структура романа. Текст может служить как символом того, что реальность заключает в себе некоторые зашифрованные смыслы, так и того, что наша реальность принципиально вторична, так как из категории объективно данного означаемого, она переходит в категорию, по сути, вторичного означающего, за которым, в свою очередь, должна стоять какая-то другая реальность. Но одновременно с этим наблюдается и противоположный феномен: реальность, взятая из книг, является такой же полноправной реальностью текста, как и сама наша реальность.

---

[1] *Барбтарло Г.* Сочинение Набокова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. С. 19.

[2] См.: *Маккарти М.* Гром среди ясного неба [Электронный ресурс]. Электрон. дан. URL: http://kazez.net/book_48431_glava_131_Mehri_Makkarti%7B133%7D___________.html (дата обращения: 15.06.13).

Более того, получается, что, наряду со вторичной реальностью произведения и такой же вторичной настоящей реальностью *за* текстом произведения, послужившей прообразом для первой, стоит некая *подлинная реальность*, которая и является искомым означаемым. Но она внеположна как по отношению к настоящей реальности, так и по отношению к отражающей ее вымышленной.

А бессвязность, нарушения логики в тексте, игра слов и представляют собой *щели*, через которые можно в эту реальность заглянуть: «*Жизнь Вечная – на базе опечатки!*/ Я думал на пути домой: не надо ль принять намек/ И прекратить обследование моей бездны?/ Как вдруг был осенен мыслью, что это-то и есть/ Весь настоящий смысл, вся тема контрапункта;/ *Не текст, а именно текстура, не мечта,*/ А совпадение, все перевернувшее вверх дном;/ *Вместо бессмыслицы непрочной – основа ткани смысла.*/ Да! Хватит и того, что я мог в жизни/ Найти какое-то звено-зерно, какой-то/ Связующий узор в игре,/ Искусное сплетение частиц/ Той самой радости, что находили в ней те, кто в нее играл»[1].

Символы текста рассеяны по всему роману «Бледный огонь», как по поэме, так и по комментариям, совсем не только там, где автор сам рассуждает о литературе: («…Изумлены: чьи это ноги в шпорах пересекли/ Слева направо *белую страницу дороги*?...»[2]). «Он вновь помогал ей встать на той же приозерной лужайке, где куски озера втискивались в промежутки вертикальных балясин, и вот уже он и она шли рядом по *анонимной аллее*, и он чувствовал, что она смотрит на него из угла легкой улыбки, но, когда он принуждал себя встретиться с этим вопросительным блеском, ее уже не было. Все успело измениться, все были счастливы. И ему было совершенно необходимо немедленно найти ее, чтобы сказать ей, что он ее обожает, но множество людей отделяло его от двери, и *записки, доходившие до него, передаваемые из рук в руки, сообщали, что она несвободна*, председательствует на открытии пожара, вышла замуж за американского дельца, что *она превратилась в персонажа в романе, что она умерла*»[3].

В связи с судьбоносной ролью случайных совпадений, которая отводится им с самого начала в поэме (когда речь идет о фонтане), игра слов, очень часто встречающаяся в романе, также не является просто игрой. Она призвана раскрывать таинственную суть, которая скрыта за привычными нам словами. Причем в такой игре слов часто получается, что разные языки как бы знают о существовании друг друга, или об их существовании знает какой-то общий для всех языков смысл. Получается еще один эффект зазеркалья: язык в произведении одновременно очень похож на наш язык и одновременно в нем все слова означают иное; но во многом он и похож, так как текст произведения оказывается иносказательной передачей нашей реальности.

Текст – это как бы нечто на поверхности стихии: кораблик на поверхности волнующегося моря, означающее на поверхности означаемого. Но так как означающими что-то могут быть любые вещи, все превращается в текст. Об этом же явлении, правда, в другом контексте, говорит Жак Деррида в своем эссе «О грамматологии»: «В последнее время на первый план все чаще выходит письмо: любая фиксация следов (кинемато-графия, хорео-графия), любая программа (или «пред-письмо») выступают как письмо или запись в широком смысле слова. Тем самым прежний идеал фонетического письма, никогда, по сути, и не реализовавшийся, отступает. Долгое время казалось, что интимная наперсница духа – это речь, а письмо есть лишь ее внешнее условное изображение. Мы начинаем замечать письмо на фоне обшей инфляции языка, когда его функции размываются (и языком называют действие, мысль, сознание, бессознательное, опыт). В нынешней ситуации обнаружилось, что всякий знак (и устный, и письменный) есть лишь знак знака, след следа, означающее означающего, звено в бесконечной цепи отсылок, никогда не

---

[1] Там же, С. 62. Строки поэмы 803-815. – Курсив мой. – *Д.Н.*

[2] Там же, С. 29. Строки 20-21.

[3] Там же, С. 209-210. – Из комментариев к строкам 433-434 (а в скрытом виде – к строкам 261-267. См. С. 204). – Курсив мой. – *Д.Н.*

достигающей означаемого»[1]. Тем временем настоящее означаемое, связанное с непостижимой для нас стихией бытия или небытия, от нас скрывается и постигается только с помощью наития или озарения, созерцания красоты.

При попытке сопоставить произведения Владимира Набокова (в частности «Бледный огонь») с концепцией, изложенной в эссе Р. Барта «Смерть автора», возникает двойственное ощущение, поскольку некоторые аспекты их структурной и смысловой системы сходятся с этой концепцией, а некоторые – принципиально ей противоречат. С одной стороны, Набоков делает именно то, что, по словам Р. Барта, делают в своих произведениях Марсель Пруст и сюрреалисты, деятельность которых и привела к утверждению «смерти автора» в литературе: усложняет взаимоотношения между автором и его героями и имитирует сюрреалистическое групповое письмо (так как автор-писатель пишет текст как бы в соавторстве со своими героями-писателями). Он делает акцент на том, что вся жизнь героев, по сути, является текстом, используя соответствующие приемы.

С другой стороны, Набоков сам же подчеркивает роль автора в его произведениях: не тех авторов, которые как бы являются авторами произведения или его части (такими «маленькими авторами» выступают Шейд и Кинбот в «Бледном огне»), а Автора, стоящего за ними. Можно сказать, продолжая эту мысль, что у Набокова божественный трансцендентальный Автор, разного рода намеками все время обращающий внимание на свое присутствие в тексте, бремя смерти Автора перекладывает на своих «сыновей»-героев, «авторов», от лица которых ведется повествование.

О набоковской идее автора как Бога своих произведений пишет А.В. Млечко в своей статье о Набокове: «В интервью своему ученику Альфреду Аппелю Набоков заявил, что “замысел романа прочно держится в моем сознании и каждый герой идет по тому пути, который я для него придумал. В этом приватном мире я совершенный диктатор, и за его истинность и прочность отвечаю я один ”». Но подобная позиция лишь отчасти явилась результатом набоковского убеждения, что искусство – это иллюзия, «восхитительный обман». Более глубокие основания для этого содержания в набоковском соотношении позиции Автора и Героя – с позицией Бога и Человека. Отношения внутри первой дихотомии модулируются по образцу отношений внутри оппозиции второй.

Подобно тому, как Бог (Судьба, Рок, Высшее начало) создает человека и «испытывает» его, Автор (Творец) тоже создает героя, персонажа (Персон – так зовут главного героя набоковского романа «Прозрачные вещи»), чтобы испытать его на «прочность» – на способность творчески воспринимать и и предугадывать судьбу путем «видения» и «считывания» «знаков и символов», обильно расставляемых Автором- Творцом. Эту общепринятую в современном набоковедении аксиому разворачивает в своей итоговой работе А.В. Млечко, для которого, как и для В.Е. Александрова, «позиция Набокова самым очевидным образом состоит именно в том, что так называемый естественный мир предстает “изобретением” какого-то высшего разума. Самым общим образом говоря, Набоков в характерных образцах своего творчества воссоздает романтическую идею художника как соперника Бога, а художественные творения рассматривает как аналоги созданного Богом природного мира»[2].

Получается, что на фоне типично постмодернистской структуры, на фоне путаницы и совершенно сознательной игры с формой и содержанием, у Набокова автор снова воскресает, но уже в другом качестве, так как автор и герои получаются жителями не одного и того же измерения, но принципиально разных. Хотя на уровне героев *смерть автора* определенно происходит, так как в рассматриваемом произведении («Бледном Огне») герои сами являются авторами. И

[1] URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/derr_gr/ (дата обращения: 17.03.13).

[2] *Млечко А.В.* Владимир Набоков // Литература русского зарубежья (1920-1990): учеб.пособие / Под общ. ред. А.И. Смирновой. М.: Флинта: Наука, 2006. С. 274.

в силу размывания границ этих авторов и смерти их как отдельных личностей, происходит их выход в другое измерение, связанное с каким-то высшим для их реальности знанием – их воскресением на уровне реального Автора произведения.

Интересно, что такая странная трансформация феномена «смерти автора» у Набокова тесно связана с философией смерти в буквальном смысле, которой исподволь пронизаны тексты Набокова. В «Даре» мы можем найти рассуждение, прямо говорящее о возвышении творца через собственную ментальную смерть: «Я часто склоняюсь к этому подлиннику, а именно – в обратное ничто: так туманное состояние младенца мне всегда кажется медленным выздоровлением после страшной болезни, удалением из начального небытия, становящимся приближением к нему, когда я напрягаю память до последней крайности, чтобы вкусить этой тьмы и воспользоваться ее уроками во вступление во тьму будущую; но *ставя жизнь свою вверх ногами, так что рождение мое делается смертью*, я не вижу на краю этого обратного умирания ничего такого, что соответствовало бы беспредельному ужасу, который, говорят, испытывает даже столетний старик перед положительной кончиной …»[1].

Таким образом, так же, как сама смерть у Набокова оказывается своего рода установлением новой жизни («Я знаю, что смерть сама по себе никак не связана с внежизненной областью, ибо дверь есть выход из дома, а не часть его окрестности, какой является дерево или холм. Выйти как-нибудь нужно, «но я отказываюсь видеть в двери больше, чем дыру да то, что сделали столяр и плотник»…[2]), так и постмодернистская «смерть автора» выступает своего рода возможностью для возрождения автора в новой роли, ведущей к еще большей его значимости.

В метафизике смерти у Набокова помогают разобраться многочисленные аллегорические образы, встречающиеся и обыгрывающиеся разными способами в романе «Бледный огонь», так или иначе отсылающие к идеям души или потустороннего мира: бабочка (адмирал, Ванесса), птица (свиристель, чайки), призрак (огонек, странные звуки и происшествия), цикада, тень. В этом контексте ключевой является первая строка поэмы Шейда «Бледный Огонь», которая должна была быть и последней его строкой, но не стала в силу незаконченности произведения: «Я был *тенью свиристеля, убитого*…».

В своей поэме Шейд очень много рассуждает о жизни после смерти, рассуждает о призраке своей умершей дочери и собственном опыте соприкосновения с иным миром во время сердечного приступа и короткой остановки сердца: «В первом ряду сидел случайно доктор. Как по заказу./Я упал к его ногам. Мое сердце перестало биться,/ И несколько мгновений, как кажется, прошло,/ Пока оно толкнулось и снова потащилось/ По более решительному назначению./ Теперь прошу вас дать мне ваше полное внимание./Я не могу сказать откуда, но я знал, что я переступил /Рубеж. Все, что я любил, было утрачено,/ Но не было аорты, чтобы донести о сожалении./Резиновое солнце после конвульсий закатилось –/ И кроваво-черное ничто начало ткать/ Систему клеток, сцепленных внутри/ Клеток, сцепленных внутри клеток, сцепленных/ Внутри единого стебля, единой темы. *И, ужасающе ясно/ На фоне тьмы высокий белый бил фонтан.*/ Я понимал, конечно, что он состоит/ Не из наших атомов, что *смысл того, что я видел,/ Не наш был смысл.* ***При жизни каждый/ Разумный человек скоро распознает/ Обман природы, и на глазах у него тогда/ Камыш становится птицей, сучковатая веточка –/ Гусеницей пяденицы, а голова кобры – большой,/Угрожающе сложенной ночницей.*** Но что касалось/Моего белого фонтана, то замещаемое им/ Могло, как мне казалось, быть/ Понятно только для обитателя/ Этого странного мира, куда я лишь случайно забрел.»[3].

Здесь содержится очень важная для романа мысль в иносказании: все в романе не является тем, что оно является: так, профессор в университете на самом деле король какой-то древней

---

[1] Цит. по: *Салиева Л.К.* Риторика романа Владимира Набокова «Дар». М.: Издательство Московского университета, 2012. С.6. – Курсив мой. – *Д.Н.*

[2] Там же, С. 6.

[3] *Набоков В.В.* Бледный Огонь. С. 58-59 (строки поэмы 694-719).

страны, да и просто прохожие на улице редко оказываются теми, за кого они себя выдают («*Мог ли карлик на полицейской службе изображать ребенка с косичками?*»[1] – «А эта женщина на пляже?» – «Это молодой барон Мандевиль, у которого была эта дуэль в прошлом году»[2]).

Из всего этого следует, что символическая реальность в тексте представляет собой своего рода реальность, находящуюся *за* жизненными текстами, и именно поэтому она так хорошо связывается по смыслу со сном и со смертью. В нее можно *просочиться* с помощью обнаружения изъянов и опечаток в жизненном тексте, либо оказавшись как бы между разнообразными текстами разных людей и эпох; поэтому такой мистический оттенок приобретает в романе проблема перевода с одного языка на другой.

То, что символическая реальность стоит *за* жизненным текстом, тем не менее, не отменяет того, что она тесно с ним связана, так как именно она, по сути, является *глубинным означаемым*, к которому жизненные тексты отсылают. То есть жизнь человека, с одной стороны, наполнена различными смыслами, так как все в ней является текстом, несущим определенный смысл; с другой стороны, она без реальности мистической и потусторонней (некоего «Сверхтекста») является бессмысленной, так как является только *означающим* для означаемого.

Подытожив эту мысль, можно прийти к выводу, что если потусторонний мир – это тот мир, в который мы попадаем после смерти, то в оппозиции «Жизнь – Смерть», жизнь являлась бы означающим, а смерть означаемым. То есть мы видим, что бинарная оппозиция «Жизнь – Смерть» в романе является перевернутой, так как наиболее *ценностно-значимой* становится именно *Смерть*, со всеми ее специфическими коннотациями, а не *Жизнь*, как это чаще всего бывает в привычном дискурсе. Конечно, в истории культуры Смерти уже случалось быть означаемым: такой феномен мы можем наблюдать в средневековой культуре. Однако, мы опять-таки не можем сказать, что происходит возвращение старого положения, так как смерть у Набокова не является будущим, а уж тем более определенным будущим, – она является постоянно существующим *параллельным пластом реальности*. Кроме того, похожий переворот привычных бинарных оппозиций мы видим и с категориями «Сна – Бодрствования», и «Воспоминания – Настоящего».

Какое же место занимает автор относительно потусторонней и обыденной реальностей текста? Ответ на этот вопрос становится еще более интересным, если мы попытаемся проследить, какую и автор и читатель занимают позицию относительно времени текста. Текст в произведениях Набокова неотделим от времени произведения, так как время и пространство в произведениях Набокова являются своего рода функцией текста. Текст сливается и с чувством времени читателя, но здесь возникает парадоксальная ситуация, так как текст произведений Набокова в большой степени нелинеен, в отличие от времени. Например, в «Бледном огне», перемещаясь по отсылкам от поэмы к комментариям и от комментариев к другим комментариям, нередко забегая вперед или возвращаясь назад, читатель может путешествовать во времени текста (или времени-тексте), сам оставаясь вне его.

Связано ли такое вневременное положение читателя с потусторонним миром произведения, который по отношению к бренному обыденному миру произведения является вместилищем истинных смыслов? Вернее, находятся ли читатель, да и сам автор, в мире, потустороннем по отношению к миру героев текста? Является ли наш обыденный мир их потусторонним миром? Все вещи этого повседневного мира жизни набоковских персонажей символически связаны, но не за счет горизонтальных смысловых связей внутри этого мира, а за счет вертикальных связей с глубинным означаемым – миром смерти, сна и призраков. Их повседневная жизнь представляет собой своего рода земную кору, связанную и скрепленную расплавленной мантией из невидимых и глубинных подлинных значений духовного мира, которые, однако, иногда, как вулканы, проявляются наружу.

[1] Там же, С.145.
[2] Там же, С. 146.

Тем не менее, здесь мы можем столкнуться с интересным парадоксом: с одной стороны, для персонажей текста потусторонний мир являет собой чудесный мир, в который мы попадаем после смерти; с другой стороны, действительно потусторонним, по отношению к героям текста, является реальный мир автора и читателя, который в действительности мало чем отличается от мира героев. Таким образом, можно было бы предположить, что у героев произведения в действительности нет доступа к потустороннему миру, такому, как они его видят, но не стоит упускать из виду фигуру истинного Автора произведения. Автор находится вне времени и пространства, которые связаны с самим текстом и также являются вместе со всем произведением объектом по отношению к субъекту-автору. Он является как бы творцом, богом для героев и реальности этого романа, будучи полностью внеположным по отношению к ним, но одновременно будучи хозяином судеб и носителем аллегорических смыслов «потустороннего мира».

Мир сознания и мистических представлений автора – это трехмерный мир, в отличие от созданного им плоского мира шахматной доски или страницы. Но этот трехмерный мир стремится проявлять и выражать себя в этом плоском мире, хотя трехмерные координаты, переведенные на плоскость, теряют свою способность быть понятными и становятся несуразными для жителей плоского мира. Такая роль сознания настоящего Автора – еще одно объяснение того, что провести границу между героями произведений Набокова оказывается часто невозможным. Ведь, что, кстати, согласуется с той концепцией, что разум человека – часть его души, герои Набокова действительно обладают «божественным Разумом», только они об этом не догадываются, как и обычные люди не совсем понимают происхождение своего разума.

Да и сами персонажи-авторы как будто осознают, что находятся в реальности, которая на самом деле является *текстурой*, что они «растворены» в тексте, являясь его составными элементами (по крайней мере, Шейд в своей поэме «Бледный Огонь» постоянно использует символику текста при описании своих персонажей); да и вдобавок создают свои собственные тексты («тексты в тексте»), которые, в свою очередь, ссылаются на другие тексты (на этот раз реальные) … Тем самым демонстрируется не только многозначность и многосоставность, но и многоуровневость авторского текста (текстуры), образующие его сложную архитектонику. В «Бледном огне», мы видим своего рода гипертекст, но гипертекст особого типа («текст текстов»), отсылающий нас к образцам постмодернистских текстов.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ: ХРОНИКА КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Л.М. Мосолова, В.Л. Соловьева

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ НОКО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

В программу работы Научно-образовательного культурологического общества (НОКО) на 2016 год входило проведение Совещания-семинара заведующих культурологическими кафедрами вузов России. Оно состоялось 17 мая 2016 года на базе Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена благодаря организационному и интеллектуальному участию представителей региональных отделений НОКО. Это было второе научное мероприятие НОКО в таком формате.

Первое Совещание на тему «Науки о культуре и культурологическое образование: время стратегических решений» было проведено в апреле 2014 года так же в Санкт-Петербурге. На нем обсуждался целый комплекс важных и нерешенных проблем, стоящих перед культурологией, анализ ее достижений и значение в обновлении социокультурных практик, а также были разработаны рекомендации по культурной политике. Первое Совещание открыло *новый этап* в разработке целенаправленной и скоординированной системы *мероприятий* для решения научных проблем культурологии. Эта система мероприятий в развернутом виде была представлена в тексте «Резолюции»[1].

На Втором Совещании заведующих культурологическими кафедрами вузов России обсуждались уже *конкретные* вопросы развития культурологии и культурологического образования в нашей стране. В качестве одной из весьма актуальных тем была обсуждена «Проблема компетенций в современном образовании в России и их культурологическое обоснование». Дело в том, что компетентностный подход стал одним из главных механизмов модернизации отечественного образования. Теперь и результаты образования планируются на языке компетенций.

На Совещании выступили с докладами: проф. Б.Г. Соколов (заведующий кафедрой культурологии, философии культуры и эстетики *Санкт-Петербургского государственного университета* (г. Санкт-Петербург)), проф. Л.М. Мосолова (заведующая кафедрой теории и истории культуры *Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*, (г. Санкт-Петербург)), проф. И.Е. Фадеева (заведующая кафедрой культурологии и педагогической антропологии *Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина* (г. Сыктывкар)), проф. Т.И. Ерохина (заведующая кафедрой культурологии *Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского* (г. Ярославль)), проф. Е.В. Листвина (заведующая кафедрой философии культуры и культурологии Саратовского национального исследовательского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского (г. Саратов)), проф. Л.А. Штомпель (заведующая кафедрой теории культуры, этики и эстетики *Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета* (г. Ростов-на-Дону)), проф. Т.Б. Сиднева (заведующая кафедрой философии и эстетики *Нижегородской государственной консерватории им. М.И. Глинки* (г. Нижний Новгород)), проф. О.В. Игнатьева (заведующая кафедрой культурологии *Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета* (г. Пермь)) и другие ученые Санкт-Петербурга и регионов страны.

---

[1] См. об этом: *Мосолова Л.М., Бондарев А.В.* Год культуры: культурология в поисках стратегий развития // Альманах Научно-образовательного культурологического общества России «Мир культуры культурология». Вып. IV СПб.: НОКО, 2015. С. 537-542.

Речь шла о различных стратегических и прикладных аспектах проблемы компетенций в образовании. Обсуждались такие вопросы как: соотношение культурной идентичности и общекультурных компетенций; профессиональные компетенции культуролога; культурологические основания формирования компетенции музыкантов; общекультурные компетенции студентов технических и педагогических вузов, а также уровни культурной компетенции современных студентов как результат изменений в сфере образования и т.п.

Участники совещания пришли к следующим основным выводам:

Во-первых, как показали критический анализ текста ФГОС ВПО, касающейся содержания компетенций в «общекультурном» и «профессиональном» блоках, и практика обучения студентов вузов страны, компетенции оказались крайне противоречивыми и необоснованно многочисленными.

Во-вторых, компетентностный подход реализуется без глубоко разработанных философско-методологических и культурологических оснований. Компетенции ошибочно трактуются в качестве предметных терминов педагогики и психологии.

В-третьих, зачастую компетентностный подход объявляется парадигмой современного образования, что противоречит научному пониманию парадигмы.

В-четвертых, компетенции не соотносятся (общекультурные, прежде всего) с искомым социокультурным типом современного россиянина.

В ходе обсуждения указанных проблем участники Совещания подчеркнули, что образование на основе компетенций, являет собой инновационное направление (в общем контексте мировой социокультурной трансформации). Россия не может позволить себе отставание в этом направлении. Содержание компетенций ФГОС ВПО должно быть откорректировано. Однако речь идет не о подражании образовательным эталонам Запада, в частности, «Болонской модели». Необходимо строить *российскую культурологическую модель* успешной личности делового и профессионального человека нашего времени.

В результате подведения итогов Совещания, участники приняли следующую рекомендацию:

Создать научно-методическую *экспертную группу НОКО*, которая бы сформулировала недостатки теоретической интерпретации и практического воплощения компетентностного подхода в российском образовании и представила заключение в Министерство образования и науки РФ, Российскую Академию образования, а также опубликовала его в профессиональном журнале.

Кроме того, в повестке Совещания было обсуждение необходимости масштабного исследования развития культурологической науки в нашей стране и подготовки фундаментальной коллективной монографии «Культурология в современной России», в которой была бы систематизирована история развития культурологии и *ее современное состояние*. Был принят предварительный проект коллективной монографии и состава авторов.

Специальное обсуждение этого вопроса рекомендовано провести на Собрании НОКО России.

* * *

Другим событием, привлекшим внимание широкого круга философов, культурологов, историков и других гуманитариев города и страны, явился Круглый стол, проведенный на тему *«Научно-просветительская миссия культурологии в современной России»*. Он был посвящен памяти выдающегося петербургского ученого Моисея Самойловича Кагана, огромное научное наследие которого стало классическим благодаря своей фундаментальности и всесторонней проработке проблем философии культуры, культурологии, эстетики, художественной культуры.

Это были X Кагановские чтения, проводимые с 2006 года (года кончины ученого) ежегодно по очереди Санкт-Петербургским государственным университетом и Российским

государственным педагогическим университетом им. А.И. Герцена. Круглый стол состоялся в Павловском зале Главного корпуса Герценовского университета. В нем участвовало более 50 человек – коллеги, соратники, ученики, последователи научной школы Моисея Самойловича.

Работа М.С. Кагана протекала преимущественно в теоретической сфере, поэтому все предыдущие Круглые столы посвящались теоретико-методологическим проблемам культуры. На этот раз для обсуждения была выбрана тема, связанная с просветительской, научно-популярной деятельностью ученого, а также современным проблемам этого сектора деятельности культурологов.

М.С. Каган всегда заботился о широком распространении научных знаний по философии, эстетике, художественной культуре. Долгие годы он работал в издательстве «Знание», читал публичные лекции в обществе «Знание» для всех желающих. Во всей стране были хорошо известны и популярны его небольшие книжки – «Эстетическое воспитание», «Художественное воспитание», «Город и культура», учебное пособие по эстетике для профессионально-технических училищ, статьи в газетах и журналах.

Сегодня новаторские знания о культуре слабо и медленно распространяются в нашем обществе, хотя современные средства массмедиа намного превосходят былые возможности популяризации научных знаний.

Выступающие на Круглом столе говорили о просветительском потенциале культурологии, об особенностях научно-популярного сегмента культурологии, о региональных опытах популяризации культурологического знания, о проектной деятельности студентов-культурологов как инновационной форме популяризации знаний о культуре и о проектах культурологического лектория. Этому комплексу вопросов были посвящены выступления многих ученых – Г.А. Праздникова (г. Санкт-Петербург), Н.А. Хренова (г. Москва), Д.С. Берестовской (г. Симферополь), А.Б. Ройфе (г. Москва), Е.А. Благородовой (г. Ростов-на-Дону) и др.

В ряде выступлений были затронуты вопросы использования различных современных музейных технологий популяризации знаний о культуре. В их числе – «Электронная среда – новый формат просветительской деятельности» (Е.В. Смолина), «Виртуальный филиал Государственного Русского музея как новая форма популяризации отечественной художественной культуры» (Т.А. Кубанова). Интересными в этом отношении были сообщения магистрантов – культурологов Герценовского университета: проект «Живописная драматургия» как актуальная форма популяризации культурного знания (Н.П. Новикова), Интернет-проект «Культурология для родителей» (Н.Е. Левагина), медийный проект для школьников «Путешествие в мир культурологии» и другие.

Кроме того, в выступлении В.Л. Соловьевой отмечалось, что в течение многих лет Герценовское отделение НОКО занимается популяризацией культурологического знания в школьной среде. Под эгидой РГПУ им. А.И. Герцена и НОКО проводятся ежегодные всероссийские Интернет-конкурсы для учителей и членов администрации общеобразовательных учреждений (последние два года – совместно с Алтайским государственным педагогическим университетом, г. Барнаул). Данный Интернет-конкурс проводится с целью консолидации сообщества учителей и членов администрации общеобразовательных школ России, повышения уровня их культурологической компетентности и знакомства с передовым опытом коллег в различных сферах культурной деятельности школ из различных регионов страны. С 2015 года сотрудниками кафедры теории и истории культуры совместно с НОКО реализуется научно-просветительская программа «Мир культуры и культурологии», разработанная с целью повышения культурологической компетентности школьников 10-11 классов средних общеобразовательных учреждений Санкт-Петербурга и Ленинградской области.

Важной частью в структуре организации Круглого стола явилось проведение *телемоста (вебинара)* с кафедрой культурологии и религиоведения *Таврической академии Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского* (г. Симферополь). Заведующая этой кафедрой Д.С. Берестовская и ряд преподавателей были учениками и последователями учений М.С. Кагана. Это проявилось в выступлениях Х.Э. Мамутовой и З.З. Хайрединовой и других докладчиков. Кроме того, крымчане ознакомили присутствующих с социально-значимыми проектами в Республике Крым как технологиями популяризации культурологического знания (О.А. Габриелян, О.А. Грива).

К Х Кагановским чтениям было приурочено издание книги «Культура школы» (Толковый словарь для учителя) под редакцией Л.М. Мосоловой, как один из вариантов популяризации культурологического знания в педагогической среде. В состав авторов вошли преподаватели и студенты 2 курса магистратуры кафедры теории и истории РГПУ им. А.И. Герцена, а также ученые-культурологи других вузов Санкт-Петербурга и Уфы.

Участники заседания «Круглого стола» констатировали огромную значимость развития просветительского сектора в системе широкого распространения культурологического знания и выработали соответствующие рекомендации:

– создать в структуре НОКО межрегиональную научно-методическую секцию по культурологическому просвещению;
– подготовить научно-популярное издание «Культурология для всех» (в книжном и электронном вариантах);
– подготовить предложения для TV «Пятый канал» о проведении серии передач, посвящённых культурологическому знанию;
– включить культурологические компоненты в проекте Русского музея, популяризирующим отечественную художественную культуру в виртуальном формате.

Начало работы научно-методической секции по культурологическому просвещению запланировано на октябрь 2016 года (в рамках проведения отчетно-выборного Собрания НОКО и планирования работы общества на следующий год).

В.А. Сулимов

СЕМИОЗИС И КУЛЬТУРА: РАЗВИТИЕ ИДЕИ

XII Международная научная конференция, посвященная актуальным проблемам современной культуры и культурологии **«Семиозис и культура: языки, коды, практики»**, успешно прошла в Сыктывкарском государственном университете имени Питирима Сорокина 27 – 28 мая 2016 года.

Идея этой ежегодной конференции, проводимой под эгидой Научно-образовательного культурологического общества России, родилась в начале XXI века как ответ на расширяющийся запрос культурологической науки на формирование своего корпуса методов исследования. Безусловно, одним из наиболее эффективных культурологических методов исследования является семиотический, применимый и в теоретической, и в исторической областях науки о культуре. Более того, в конце XX века, во многом под влиянием фундаментальных работ Ю.М. Лотмана последнего периода жизни, окончательно сформировалось перспективное самостоятельное научное направление «Семиотика культуры», включающее не только собственно семиотические (текстовые) штудии, но и изучение социокультурных, культурно-антропологических явлений, подчас хорошо объяснимых именно в контексте семиотики. Научная конференция «Семиозис и культура», которая проводится кафедрой культурологии и педагогической антропологии Коми государственного педагогического института, а затем (после объединения вузов) Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина, с 2004 года является одним из шагов, ведущих к формированию и развитию новой теоретической культурологии, общей теории и истории культуры в рамках университетской науки Республики Коми (РК) и Северо-Запада России.

В работе нынешней конференции (в очном и заочном форматах) приняли участие ученые культурологи, философы, филологи, искусствоведы из зарубежных стран (Канады, Литвы, Казахстана, Беларуси) и крупных российских научных университетских центров (Москвы, Санкт-Петербурга, Перми, Самары, Краснодара, Ижевска). В программе конференции были заявлены известные сыктывкарские исследователи культуры из Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина и Института языка, литературы и истории Коми научного центра РАН. Особенностью и одним из принципов конференции «Семиозис и культура» является участие в ней, наравне с известными специалистами, научной молодежи – аспирантов.

Основным направлением докладов двенадцатой конференции стала современная культура в своем многообразии: ее национальные, этнические, интеллектуальные, художественные, коммуникативные аспекты. Двенадцатая конференция была посвящена изучению языков, кодов и практик современной культуры в их взаимодействии и развитии, эффективного управления культурными процессами, формирования и развития культурной личности. На открытии пленарного заседания обратились к участникам и гостям конференции и.о. ректора Сыктывкарского государственного университета име-

ни Питирима Сорокина, кандидат экономических наук, доцент Н.А. Михальченкова, начальник Отдела министерства культуры, туризма и архивного дела РК Ж.А. Свиряева, Ученый секретарь Научно-образовательного культурологического общества России, председатель Санкт-Петербургского культурологического общества И.В. Леонов. С основными пленарными докладами выступили: главный научный сотрудник Государственного института искусствознания, доктор философских наук, профессор Н.А. Хренов (Москва); профессор Высшей школы экономики, доктор философских наук, профессор Г.Л. Тульчинский (Санкт-Петербург); доктор культурологии, доцент Санкт-Петербургского государственного института культуры И.В. Леонов (Санкт-Петербург); главный редактор научного журнала «Вопросы культурологии», кандидат философских наук А.В. Агошков (Москва); доктор культурологии, профессор, зав. кафедрой культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина И.Е. Фадеева; зав. отделом этнографии ИЯЛИ Коми научного центра УрО РАН, доктор исторических наук В.П. Шабаев; директор музея Истории просвещения Коми края, доктор культурологии М.И. Бурлыкина. Большой интерес вызвали секционные доклады конференции, посвященные различным аспектам современного семиозиса: художественному творчеству, интеллектуальным практикам, семиотическим проявлениям повседневной культуры. Особое место занимали в сообщениях визуальные (в том числе экранные) формы культуры, развитие которых представляет собой одну из примет времени.

Доклады и сообщения конференции публикуются в специальных (втором и третьем) номерах научного журнала СГУ им. П.А. Сорокина «Человек. Культура. Образование» (зарегистрирован в РИНЦ) и последующих номерах 2016 года.



На фотографии: участники конференции

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ, ТЕМАТИЧЕСКИЕ БИБЛИОГРАФИИ, ПРЕЗЕНТАЦИИ КНИЖНЫХ НОВИНОК

Н.А. Хренов

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ЭСТЕТИКИ Ю.Б. БОРЕВА: МЕЖДУ ИНФОРМАЦИЕЙ, МЕТОДОЛОГИЕЙ И ИСТОРИЕЙ

Энциклопедия по эстетике, подготовленная и изданная в 2015 году Ю.Б. Боревым, несомненно, представляет событие в сфере гуманитарных наук (1). Оно в высшей степени актуально. Есть основания полагать, что в наше неспокойное и нестабильное время оно может оказаться незамеченным, поскольку в последнее время в связи с кризисами в самых разных сферах внимание общества снова сталкивается с проблемой выживания. В эпоху рыночных отношений, кажется, не до гуманитарной сферы, тем более науки.

Вот на этом фоне и начинаешь знакомиться с фундаментальным изданием энциклопедии по эстетике Ю.Б. Борева, изданием, которое поражает своим размахом, масштабом и даже весом. Изданием, предназначенным для самой широкой аудитории, а не только для ученого сообщества. Но собственно подобная предназначенность и свойственна такого рода научно-справочной литературе. Жаль только, что в последнее время сама эта широкая аудитория заметно утрачивает интерес к гуманитарной сфере, и в том числе к изданиям по эстетике.

Здесь нелишне напомнить, что подобные ситуации переживал когда-то и западный мир. Сама эстетика возникла как следствие того предпринимательского бума, вспыхнувшего в эпоху развивающегося капитализма и внедрившего в сознание людей утилитарное отношение к миру. Все стало восприниматься сквозь призму пользы. Это хорошо показал Шиллер, развивая идею Канта об эстетическом или игровом. Этот утилитаризм, спровоцированный рыночными отношениями, вызвал к жизни то, что могло ему противостоять, а именно эстетическую или игровую сферу, в которой человек от этого утилитаризма и функционализма временно освобождался. Игровая стихия становилась спасительной стихией, восстанавливающей утрачиваемое в результате нарастания утилитаризма равновесие. Так возникала и утверждала себя эстетика, разрушающая нормы, насаждаемые индустриальной цивилизацией.

Но ведь реабилитация утилитаризма в связи с развитием рыночных отношений в современной России снова порождает потребность в эстетической сфере. Не может не порождать. Но, кажется, реальность этого не подтверждает. С эпохи оттепели, когда в России развертывался ренессанс эстетики, государство стимулировало процессы эстетического воспитания. Это была значимая и практическая сторона возрождения эстетики в России. Но одновременно это был значимый аспект государственной политики, когда, кажется, уже возникал социализм с человеческим лицом. Программы эстетического воспитания были востребованы, и в этом направлении многое сделано. К сожалению, сегодня люди, призванные гуманизировать общество и разрешать возникающие в гуманитарной сфере проблемы, занимаются чем угодно, – политикой, идеологией, цензурой и т.д., но только не эстетической сферой. А если и обращаются к этой сфере, то только исключительно с административной, бюрократической точки зрения.

Конечно, это издание дорого стоит. Во многом и по причине того, что Энциклопедия богато иллюстрирована, причем можно констатировать в ней высокое качество репродукций известных классических шедевров, гравюр, фотографий и т.д. Далеко не каждый способен это издание приобрести, и вообще им, видимо, можно будет пользоваться лишь в библиотеках. Поздравления в связи с выходом этого издания заслуживает не только сам автор – Ю.Б. Борев, но и человек, финансировавший это дорогое издание, а именно, Исмаил Ахметов, который сам же свои услуги

по изданию сего труда предложил. Так что Энциклопедия издана не на государственные деньги. Приятно отметить, что среди состоятельных граждан нашего отечества, успевших в последние десятилетия стать самостоятельными и умеющими вести дело, есть и такие, кто неравнодушен к гуманитарной сфере, готов заняться благотворительностью и добровольно вложить часть своего состояния в культуру.

В связи с этим невольно напрашивается мысль о повторении уже в наши дни ситуации, которая была характерной для эпохи русского Серебряного века. Тогда некоторые состоятельные люди тратили часть своего состояния на открытие театров, издание литературы, поддержку музеев, воспитание талантов и вообще на культуру, находящуюся в начале XX века в ситуации, как выразился К. Леонтьев, «цветущей сложности». Что касается уже нашей ситуации, то опять же, если использовать терминологию К. Леонтьева, сегодня эпоха «цветущей сложности» остается в прошлом, а реальность свидетельствует о «смесительном упрощении культуры». Но раз это упрощение развертывается, то гениев и шедевров появляется все меньше, да и государственная политика этому пока не способствует, ибо нередко поддерживает уже раскрученные таланты, причем, таланты, выращенные еще при советской власти. Сегодня эти таланты представляют парадную сторону государства, чтобы достойно выглядеть перед другими.

Но такая функция культуры далеко не исчерпывает остальных ее функций, связанных уже не с государством, а с обществом. Между тем, культура, тем более, государственная, обязана стимулировать развертывание эстетического воспитания и создавать общественную среду, способствующую появлению талантов. А вот это-то пока и является уязвимым местом в деятельности власти. Какое уж там стимулирование при распространяющемся платном образовании и распылении кадров в сфере культуры и возвращении к цензуре, о чем свидетельствуют недавние наезды власти на театры. О том, что государственная политика в сфере культуры пока не срабатывает, свидетельствуют участившиеся погромы художественных выставок, когда некоторые представители общества врываются в выставочные залы, уничтожают выставленные произведения искусства при полном молчании представителей власти.

Позволяя такие погромы в сфере искусства, власть тем самым дает пример отношения к искусству, к людям искусства, к творческой интеллигенции. Статус творческой интеллигенции понижается. В гуманитарной сфере отсутствуют авторитеты, образ мысли и оценки которых могли бы воздействовать на широкие массы. Зато возрастает статус бюрократии, снова превращающейся в ведущую силу общества. Активизировавшаяся бюрократия стремится опереться не на творческую интеллигенцию, а на церковь. Возникает опасение, что может снова появиться идея устранения некоторых направлений искусства и объявления его дегенеративным. Ведь о чем свидетельствует хулиганство на выставках, когда хулиганами выступают преимущественно так называемые религиозные ревнители? Конечно, о том, что не столько церковь, церковная власть, сколько само общество в лице хулиганствующих молодчиков начинает противостоять искусству. Ссорить общество с творческой интеллигенцией, с представителями культуры едва ли дальновидно.

Между тем, ведь не бюрократия, а именно культура и является единственной консолидирующей силой общества и эффективным способом поддержания коллективной идентичности. Ведь в России уже не однажды наступали на эти грабли, но, видимо, об этом забыли. Так что политика политикой, но в значительной мере гуманитарная сфера тем не менее функционирует благодаря отдельным подвижникам – и из среды предпринимателей, болеющих за отечественную культуру, и из среды самой творческой интеллигенции, которая, несмотря ни на что, продолжает трудиться в гуманитарной сфере. И в этом смысле выпущенная Энциклопедия по эстетике как результат многолетних усилий о многом свидетельствует.

Фундаментальный труд Ю. Борева и И. Ахметова, кажется, свидетельствует о реальности того, что когда-то называли новой «александрийской эпохой», последовавшей за эпохой творческого расцвета античной культуры. Такая эпоха в истории России уже однажды имела место,

а именно в Серебряном веке. Многие именно так и обозначали реальность Серебряного века, хотя применительно к этому времени это было и несправедливо. Александрийская эпоха – это второе название этого периода «цветущей сложности» русской культуры. Название, конечно, неточное, впрочем, ведь и Серебряный век – название, прочно утвердившееся за этим периодом, тоже не является адекватным. Сегодня, когда в этой эпохе открыто так много ранее неизвестного, чего мы десятилетиями не знали, точнее было бы рубеж XIX – XX веков называть не Серебряным, а вторым «золотым» веком. И уж точно это время не было менее творческим, чем пушкинская эпоха.

Как известно, александрийская эпоха – это менее творческая эпоха. Скорее, это эпоха собирания, инвентаризации, комментирования и осмысления той эпохи расцвета, которая осталась позади. Символисты, обозначая этими названием свое время, конечно, умаляли творческий размах и творческую вспышку своего времени. Сегодня это очевидно. Но вообще собирание и комментирование достигнутого всегда свидетельствует о реальности того, что Л. Гумилев назвал мемуарной фазой в истории, когда великие события и подвиги великих предков уходят в прошлое и остается лишь о них воспоминание. Этой психологии мы обязаны, например, появлением знаменитого и первого труда про истории искусства Д. Вазари, поставившего своей задачей представить «цветущую сложность» искусства Флоренции, да и не только Флоренции, когда эта «цветущая сложность» стала уже историей.

Скорее, название «александрийская эпоха» применимо уже к нашему времени. В этом смысле вроде бы и в самом деле наступила эпоха появления вместо самой литературы такой разновидности литературы, которую библиотекари обычно называют научно-справочной. С этого рода литературой у нас вообще-то дело обстоит совсем не блестяще. Может быть, раньше мы и не придавали ей значения, поскольку переживали очередную волну творческого подъема. Но оттепель и была такой очередной волной. Конечно, еще при советской власти были изданы такие замечательные многотомные справочные издания, как «Литературная энциклопедия» или «Театральная энциклопедия». Позднее, уже в 90-е годы был издан прямо-таки блистательный образец справочной литературы – двухтомная энциклопедия «Мифы народов мира». Это просто непревзойденный образец, несущий на себе печать увлечения еще в 60-е годы семиотикой и структурализмом и стимулируемой этими направлениями теории мифа, а с другой стороны, начавшими уже появляться исследованиями по истории и теории культуры. Какие замечательные специалисты являются авторами статей в этой Энциклопедии и какие отличные тексты в ней опубликованы. При советской власти выходили, конечно, и различного рода словари по эстетике, справочная литература, касающаяся теории литературы. Одно из таких изданий – Энциклопедический словарь терминов «Эстетика. Теория литературы» было выпущено издательством «Астрель». Оно было подготовлено Ю.Б. Боревым. Правда, оно вышло еще в 2003 году. Из последних изданий этого рода, обладающих высокими научными качествами, нельзя не упомянуть также двухтомную энциклопедию «Культура Возрождения», вышедшую под редакцией Н.В. Ревякиной в 2007 году. Ее издание было профинансировано Российским государственным научным фондом.

Но вообще такого рода литературы было удивительно мало. Это в особенности касается справочной литературы по эстетике. Между тем, эстетика с эпохи оттепели переживала бурный расцвет возрождения. По этой проблеме было издано много книг. Чего стоит, например, продолжающееся на протяжении многих лет серийное издание «История эстетики в памятниках и документах». Эстетика преподавалась во всех высших учебных заведениях. И, пожалуй, в истории отечественной гуманитарной науке это было весьма яркое явление. Жаль, что когда вспоминают оттепель, этот момент как-то не учитывают. Кстати, Ю.Б. Борев был одним из самых активных деятелей это расцвета гуманитарной науки. Об этом свидетельствуют десятки изданных им книг по проблемам эстетики, в том числе, и систематически переиздающийся учебник по эстетике.

И понятно, кому как не Ю.Б. Бореву если даже и не писать, то возглавлять издания научно-справочного характера. Но такое время долго не наступало. Может быть, единственным исключением из этой ситуации дефицита научно-справочной литературы по эстетике следует считать издание «Лексикон нонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века», вышедшее под общей редакцией В.В. Бычкова в эпоху перестройки, когда отечественная гуманитарная сфера получила возможность приобщиться к эстетике и философии постмодернизма, который на самом Западе уже близился к своему финалу. Но это, конечно, хотя и новаторское, но специфическое издание, далеко не охватывающее всей проблематики эстетики. Да и ограничивалось оно исключительно XX-м веком. Но оно было необходимо и стало заметным. Ведь оно отреагировало на тот сдвиг, что происходил в связи с появлением постмодернизма. Печать постижения нового философского откровения – постмодернистской рефлексии лежит на этом весьма значимом издании.

И вот в год, когда проходили торжества по случаю 90-летия Ю.Б. Борева, наконец-то, выходит этот шедевр научно-справочной литературы по эстетике, который и к справочной литературе как-то неудобно даже отнести. Шедевр, подготовленный корифеем отечественной эстетической науки, позволяющий вспомнить о существовании эпохи эстетического ренессанса в России, которая совпадает с оттепелью. Конечно, это авторское сочинение. В центре внимания автора оказываются не только сотни, но тысячи явлений жизни, искусства, науки, культуры, на которых лежит печать эстетического. А эстетика, действительно, такая гуманитарная наука, которая далеко выходит за пределы искусства. Собственно, так мы привыкли относиться к ее предмету со времен Канта.

В разрешении этой задачи, т.е. в отборе явлений, на которых лежит печать эстетического и характеристику которых необходимо было представить в данной Энциклопедии, как раз и проявилась авторская позиция Ю.Б. Борева. Позиция, реальность которой не исчерпывается данным издательским проектом. Это вообще последовательная и четкая позиция ученого-гуманитария, которой он на протяжении всей своей творческой биографии придерживался и которую можно ощутить, знакомясь с его многочисленными книгами. Естественно, что эта позиция ощущается и в Энциклопедии. Ее можно не разделять, но с ней необходимо считаться.

Известно, что развитие науки развертывается и как интеграция многих научных сфер и направлений, и в то же время как их дифференциация. Эта особенность, разумеется, касается и эстетики. В пространстве XX века и, в особенности, во второй его половине, когда активно работал Ю.Б. Борев, на первый план выходила, пожалуй, дифференциация научных сфер. Наверное, идеальным вариантом отношений между интеграцией и дифференциацией в науке следовало бы считать то, когда дифференциация уравновешивается интеграцией. Но в российской науке это равновесие оказалось нарушенным. Ведь кроме истории науки существует еще, как считают науковеды, социальная история науки. А история науки и социальная история науки – это не одно и то же. Причины известны: развитию некоторых наук у нас мешали идеологические препоны. Когда они исчезли, процессы постепенного развития сменились хаосом.

Так, внутри уже существующих наук возникало множество самостоятельных направлений. Это касается, например, философии. Хотя, конечно, мы не сторонники подразумевать под философией одну из наук, и по этому поводу в среде философов всегда существовали разногласия. Но это касается также, например, лингвистики, которая, начав бурно развиваться с начала XX века, оплодотворяла уже существующие науки, например, филологию и искусствознание и способствовала появлению новых наук, например, семиотики. Это касается и филологии, если учесть работы М. Бахтина, Д. Лихачева, Ю. Лотмана и др.

Гораздо более показательным процессом дифференциации явилось возникновение новых наук, как и активизация наук уже существующих. Здесь важно было бы выделить хотя бы науку о знаковых системах (семиотику), науку об обществе (социологию), науку о культуре (культурологию). Называя эти науки, находящиеся в XX веке в процессе интенсивного становления, мы как

раз фиксируем трудные моменты в продолжающемся самоопределении эстетики как научной дисциплины. Естественно, что такие моменты диктовали необходимость в уточнении и даже переосмыслении многих представлений и понятий. Кстати, эта необходимость в систематической деятельности по уточнению и переосмыслению привычных представлений прямо относится к специальной, т.е. справочной литературе.

Такие моменты самоопределения нередко осмыслялись как кризисы эстетики. Конечно, настоящий кризис эстетики, кажется, начинается сегодня в связи с общей ситуацией в России с положением гуманитарной сферы. Сокращение часов по эстетике в учебных планах в высших учебных заведениях и в иных случаях их упразднение уже свидетельствует о новом статусе эстетики. Однако мы рассмотрим другие причины кризиса эстетики, во многом спровоцированные процессом дифференциации наук. Это обстоятельство является не менее значимой причиной в потребности постоянно осмыслять и переосмыслять фундаментальные основания эстетики как науки, постоянно обращаться к жанру, который с легкой руки Канта обычно называют «критикой».

Констатация кризиса эстетики, которая начала успешно возрождаться с конца 50-х годов XX века, имела место в связи с возникновением и бурным развитием семиотики, возникшей в недрах лингвистики, стимулируемой этнологией и утвердившейся в связи с такими направлениями, как структурализм. В Энциклопедии расшифровка термина «семиотика» имеется, но также выделен в отдельную статью и рассмотрен «семиотический подход». Возникала мода на семиотику. Казалось, что проблематика эстетики переливается в эту новую науку. Забывали, что впервые проект семиотики возник вовсе не в связи с активизацией науки о языке и не только в связи с методологией Ф. де Соссюра, а именно, с эстетикой. Ведь понятием «семиотика» оперировал еще А. Баумгартен. Семиотику он мыслил разделом общей эстетики. Получается, что семиотика не упразднила эстетику и ее проблематику не переводила на уровень своего рассмотрения. Наоборот, она способствовала активизации эстетики.

По мере становления эстетики как научной дисциплины становилось очевидным, что точки зрения авторитетных ученых в этой области по поводу эстетики, ее предмета и понимания эстетического разделились. В Энциклопедии Ю.Б. Борев не навязывает одного – единственного понимания эстетического, которого придерживается он сам. Не уделяя значительного внимания понятию «эстетика» (статья под этим названием в издании получилась весьма лаконичной), он во многих статьях дифференцирует ее проблематику, обсуждая каждый аспект отдельно. Так, особая и достаточно объемная статья в Энциклопедии посвящена имеющим место в истории эстетики разным подходам к содержанию эстетического. Она насчитывает пять определений или моделей эстетического (субъективно-духовное, объективно-духовное, субъективно-объективное, природническое и общественное). Например, известная дискуссия между «природниками» и «естественниками», т.е. между приверженцами таких разных моделей в отечественной эстетике советского периода, как раз и свидетельствует об этой неодинаковости в воззрениях на эстетическое.

Но если во второй половине XX века семиотика была наукой новой, то о социологии, которая в это же время, т.е. в период оттепели активизируется и начинает воздействовать на искусствознание и эстетику, этого сказать нельзя. Звездными эпохами в истории этой науки была и эпоха Конта, Спенсера и Тена, т.е. XIX век и 20-е годы XX века, когда, как известно, даже внутри филологии и искусствознания возникают социологические школы. Однако с конца 50-х годов в бурной истории этой дисциплины возникает третья волна. В связи с этим становится очевидным, как часть проблематики эстетики, успевшей для этой науки стать традиционной, перетекает в развивающуюся внутри социологии – социологию искусства.

В Энциклопедии отсутствует термин «социология искусства», зато есть термин «социологический подход», что свидетельствует об особой позиции автора как представителя эстетики, который, отдавая должное социологическому подходу, тем не менее, считает его для эстетики

внутренним. Автор не допускает существования социологии искусства в качестве особого направления, полагая, что в силах и возможностях эстетики решать социологические вопросы в ее собственных границах. И вот уже открытия Канта, связанные с эстетическим вкусом, один из самых известных представителей эстетического цеха коллега Ю.Б. Борева М.С. Каган рассматривает с социологической точки зрения. А эстетики, приступившие к осмыслению социальных функций искусства, вынуждены передать эту проблематику социологам. Так, возглавлявший одно время отдел эстетики в Государственном институте искусствознания Ю. Давыдов в своей книге о Платоне и Аристотеле, активно реабилитируя социологию искусства, предпринимает типологию социальных функций искусства.

Здесь и в самом деле возникает опасность эстетике раствориться в социологии искусства. Не забудем, что представители русской «формальной» школы (Б. Эйхенбаум, В. Шкловский, Ю. Тынянов) на финальном этапе становления всего этого направления осознали значимость социологического подхода. Это позволило им заново осмыслить историю литературы сквозь призму вельфлиновской формулы «история искусства без имен». Они смело ввели в историю литературы историю публики, подразумевая под публикой активного участника литературного процесса. Этот пример, кстати, доказывает, как проблематика, относящаяся к какой-то другой дисциплине, может рассматриваться в границах новой науки. Такие факты дают основание рассматривать некоторые явления с помощью междисциплинарных подходов. Сегодня эта методология оказывается определяющей. Формалисты оказались пионерами постановки вопроса о том, что история литературы – это, в том числе, и история возникновения и смены социальной функции литературы. К этому выводу позднее подойдет и Р. Барт, когда структурализм сменяется постструктурализмом, и возникнет идея, столь невозможная для структурализма – множество интерпретаций одного и того же произведения, о чем так много рассуждает У. Эко.

Наконец, на протяжении всей второй половины ХХ века, по мере угасания социалистической идеи в России, а, следовательно, и того типа государственности, который способствовал реализации этой идеи, возникает острая проблема коллективной идентичности. Политизация и идеологизация искусства ослабляется. В том варианте эстетики, который известен как марксистско-ленинская эстетика и в разработку которой внесли значительный вклад не только отечественные философы, вроде М. Лифшица, но, например, и Д. Лукач, понятие партийности уступает место привычной народности. Становилось очевидным, что возникшее в эпоху Просвещения мировосприятие модерна, провоцирующее все революции, начиная с Великой французской революции, угасает и уступает место традиции романтизма с присущим ему принципом народности и национальности. И вот уже А. Янов в связи с выступлениями А. Солженицына говорит о новом российском славянофильстве. Переставая быть основой коллективной идентичности, идеология постепенно уступает место культуре в широком смысле этого слова. Так возникает новая и не менее проблемная, чем это было в связи с модой на семиотику и социологию, ситуация взаимоотношений между эстетикой и культурологией.

Кстати, вопрос этих взаимоотношений способен существенно изменить проделанную Ю.Б. Боревым классификацию разных моделей в понимании эстетического. Так, представленная в Энциклопедии первая, а именно, общественная модель понимания эстетического способна вместить в себя проблематику культуры. С другой стороны, культура способна претендовать на еще одну модель понимания эстетического, когда оно будет производным от культуры. Ведь именно культура в России мыслится средством консолидации общественных групп и коллективной идентичности. Именно эта острейшая для выживания целого народа, решившегося в начале ХХ века на реализацию утопии, ситуация вызвала к жизни и культурологическую рефлексию и науку о культуре, которая начала бурно развиваться в России в последние десятилетия ХХ века.

Таким образом, если цех эстетиков долгое время не располагал фундаментальной Энциклопедией, которую создал Ю.Б. Борев, то новая научная дисциплина о культуре справочным изданием обзавелась уже на своих первоначальных этапах. Так, в 2007 году в издательстве «Россий-

ская политическая Энциклопедия. Росспен» вышла фундаментальная Энциклопедия в 2-х томах (главный редактор и автор проекта С.Я. Левит). Это издание нами было отрецензировано в журнале «Вопросы философии» (2008, № 8). Рецензия на это издание была подготовлена автором настоящей статьи в соавторстве с М.В. Гришиным. Рецензия появилась также в журнале «Вопросы культурологии» (2008, № 5).

Понятно, что, переставая быть идеологической дисциплиной, эстетика начинает заметно растворяться в науке о культуре, становится от нее зависимой. Но даже если и не растворяться, то ощущать конкуренцию со стороны этой новой науки о культуре. Так возникают инвективы, направленные в сторону культурологии. Например, К. Долгов в статье «Эстетика: развитие или отречение?», опубликованной в журнале «Полигнозис», писал: «Ныне некоторые ретивые культурологи договорились до того, что эстетика со своими категориями и прежде всего с категорией прекрасного или красотой уже устарела и что ее должна заменить культурология». Так возникает острая проблема в переосмыслении многих явлений и понятий в эстетике. Собственно, именно это обстоятельство и становится причиной актуальности Энциклопедии по эстетике. Ведь для того, чтобы влиять на общество, делать эстетические представления всеобщими, необходимо все время в ситуации бурного развития научного знания уточнять понятия и категории. Иначе не будет осуществляться и основная функция такого рода изданий – просветительская.

Ведь одной из функций такого рода литературы, в том числе, литературы по эстетике, является именно переосмысление и уточнение традиционных для этих дисциплин понятий. Энциклопедия по эстетике – значимое средство в движении, развитии, функционировании этой дисциплины. Именно необходимость в обновлении и переосмыслении фундамента эстетической науки диктуется и художественной практикой, как и теми сдвигами, что в смежных по отношению к эстетике науках происходят. Вот, например, было время, когда искусствоведы отрицательно оценивали классицизм, применительно к поздним эпохам иногда называя его ложным классицизмом. Когда один из корифеев отечественного искусствознания И. Грабарь приступил к осуществлению первого проекта по созданию истории русского искусства, а этот проект в его первоначальном варианте реализовывался еще в эпоху Серебряного века, эти уничижительные оценки по отношению к классицизму, которых продолжали придерживаться его коллеги – современники, он подвергал критике. Правда, такой отрицательной по отношению к классицизму точки зрения не придерживался, например, А. Бенуа, тоже один из предполагаемых авторов выполнения этого проекта. Во многом он был инициатором нового открытия искусства XVIII века, в том числе классицизма.

Можно было бы привести еще один пример, свидетельствующий о происходящих в среде историков искусства радикальных сдвигах. Так случилось, что отклонения от ренессансного классического искусства, которые постепенно будут обозначаться как барокко и трансформироваться в особый стиль, а именно стиль барокко, которому в Энциклопедии уделено внимание, также оценивалось резко отрицательно. Смена резко отрицательных оценок по отношению к барокко происходит в истории искусства позднее. Свою лепту в эту переоценку внес, как известно, представитель немецкой формальной школы Г. Вельфлин. В своей известной книге Г. Вельфлин реабилитировал барокко. Он показал, что барокко является таким же самостоятельным стилем как ренессансный стиль. Однако то, что сегодня принято всеми историками искусства, в том числе, разумеется, и эстетиками, следовало еще доказывать. Еще более разительным примером в истории искусства являлась в свое время низкая оценка средневекового искусства, пока не появилось исследование М. Дворжака. Долгое время существовало мнение, что средневековое искусство – это какое-то несовершенное, недоразвившееся искусство. По сравнению с этими несовершенными, якобы недоразвившимися художественными формами Ренессанс казался вершиной, тем этапом, с которого начиналась совершенно новая и более соответствующая идеалу история. «Следует, конечно, добавить, что для тогдашней Италии, – писал Я. Буркхардт – Средние века миновали безвозвратно, и дух смог осознать их именно потому, что они стали по отношению к

нему чем-то внешним. Нельзя сказать, чтобы о них судили справедливо и тем более с почтением; в искусствах прочно утвердилось предубеждение против произведений Средневековья, а гуманисты отсчитывали начало Нового времени с собственного появления на свет» (2). Так, фрески в катакомбах свидетельствовали о том, что искусство средних веков, преодолевая совершенные классические образцы, возвращается к истокам, более того, к отвергнутым греками восточным формам, кажущимся архаическими и ушедшими в прошлое. Возвращение к ним казалось непонятным. В катакомбной живописи образы исключены из земной жизни, лишены переживаний, воспринимаясь застывшими и безжизненными. Констатируя сложившуюся в истории искусства ситуацию с идентификацией средневекового искусства, М. Дворжак писал: «За немногими исключениями сознательно или бессознательно, их (средневековые скульптуры и картины – Н. Х.) воспринимают в большей или меньшей степени как «только исторические документы», и «свидетельства примитивных степеней развития», как относительные ценности переходного времени, и только в самых редких случаях их исследуют с точки зрения их особого средневекового художественного содержания. Когда же стараются отдать должное художественным достоинствам средневековых статуй или живописи, то слова часто звучат пусто, как условные формы вежливости. С ними связывают оценочные представления, которые произвольно перенесены на средние века. Это, естественно, влияет и на общую картину средневекового искусства, которая делается оттого неопределенной и поразительно безжизненной, делается царством туманных, хаотических сумерек, из которых выделяются – в сильной, но, скорее, неопределенно воспринятой, чем ясно очерченной действенности и значительности – отдельные вершины художественного творчества, великие соборы, статуи Реймса, Наумбурга, витражи Шартра» (3). В силу этой невозможности понять смысл средневекового искусства как целостности, оно вплоть до XX века оставалось непонятным, воспринималось тем, что нарушало логику прогресса, определяющую с начала Нового времени все, что в истории происходило. «В то время как античность, – пишет М. Дворжак, – благодаря давней и целенаправленной духовной работе, сделалась неотторжимой частью нашей культуры и оформила большую часть того, что выработалось после победы возрождения в области общих духовных точек зрения, в то время как она, в существенном, продолжает жить в нашем интеллектуальном и художественном сознании, духовная культура средних веков остается для нас, при всем воодушевлении романтиков, в полном смысле слова чужим миром, к наглядному образу которого мы должны еще с трудом пробиваться» (4). Наконец, уже в наше время нечто похожее с запаздывающими оценками происходит с постмодернизмом или с появлением того, что называют неклассической эстетикой. Собственно, именно постмодернизм, пришедший в Россию с большим запозданием, во многом подтолкнул эстетику к переосмыслению того, что казалось незыблемым.

Получается, что если историк искусства, а, тем более, критик, не всегда своевременно дает новому явлению в художественном процессе адекватную оценку, то эстетик этого позволить себе не может. Ведь как утверждали основатели эстетики и прежде всего Гегель и Шеллинг, именно философия искусства способна на самое глубокое осмысление искусства. Лишь она может дать его адекватное и точное толкование. Правда, это убеждение несет на себе печать самодовольства философов XVIII века, которые уже преподавали в университетах. Тогда эстетика была в моде. В этом история искусства уступала эстетике, ведь ее в университетах еще не преподавали. Потом ситуация, конечно, изменилась.

Таким образом, от автора Энциклопедии требуется и своевременная реакция на новое, и в то же время адекватная новому явлению оценка. Настоятельная потребность в такого рода издании существует давно, и вот, наконец-то, эстетика, находящаяся сегодня не в лучшей своей форме, этой потребности отвечает. И появление Энциклопедии по эстетике Ю.Б. Борева, несомненно, событие не только в жизни научного сообщества, которое в последние годы как-то заметно растеряло своих лидеров и не так часто радует общественность фундаментальными исследованиями. Это событие, в том числе, и общественного порядка. Ведь кому, собственно, эта энциклопе-

дия предназначена? Конечно, широкой общественности. Энциклопедия популяризирует специфические явления для эстетики и знакомит широкую общественность с употребляемой в этой дисциплине терминологией.

Теперь вернемся к значимости той разновидности Энциклопедии, что является авторской. Разъясняя положение о том, почему в истории развития каждой научной дисциплины столь важна энциклопедия, мы, естественно, остановились на процессе дифференциации наук, что затрагивает и эстетику. Тем самым мы хотели подчеркнуть, что рассматриваемая эстетикой проблематика в связи с интенсивным процессом дифференциации расчленялась, уходила из собственно проблематики эстетики или возвращалась в нее, но при этом уже приобретая иной смысл. Совершенно естественно, что при таких колебаниях происходила дифференциация ученых. Нередко филологи становились семиотиками, философы филологами, эстетики социологами или культурологами. В прессе уже появились публикации, свидетельствующие о появлении агонов между представителями разных дисциплин. В этих агонах принимали участие и эстетики.

Представляется, что в ситуации возникновения таких перепалок и инвектив, обостряемых интенсивным процессом дифференциации, наиболее приемлемой и оптимальной кажется позиция Ю.Б. Борева, который на протяжении всей своей жизни был последователем интегративных процессов в эстетике. Он всегда прекрасно отдавал отчет в развертывающихся процессах дифференциации наук, но был сторонником введения их проблематики в эстетику и использования применяемой в них методологии в этой научной дисциплине. Так, когда в гуманитарной науке бурно обсуждались проблемы герменевтики, он, не отрываясь от эстетики, смело вводил многие ее темы в границы эстетики. Для иллюстрации интереса ученого к герменевтике, например, показательна его книга «Искусство интерпретации и оценки. Опыт прочтения «Медного всадника»», выпущенная издательством «Советский писатель» в 1981 году. Также он реагировал и на бурно развивающуюся на Западе рецептивную эстетику, которая, как известно, у нас не получила развития, поскольку вопросы восприятия и воздействия, что являлись предметом рецептивной эстетики, у нас рассматривались в социологической парадигме, т.е. в границах социологии искусства. Вопросы рецептивной эстетики обсуждались в выходившей под редакцией Ю.Б. Борева серии «Теории. Школы. Концепции».

Оказавшись сторонником интегративного подхода, Ю.Б. Борев сохранял целостность рассматриваемой эстетикой проблематики. Когда процессы дифференциации гуманитарных наук порождали дискуссии по поводу кризиса эстетики (а один из круглых столов, организованных редакций журнала «Вопросы философии» как раз и был посвящен этой проблеме) достигли апогея, Ю.Б. Борев продолжал быть хранителем чистоты и последовательности эстетического подхода. И это при том, что он активно реагировал на многие новые науки и идеи в гуманитарной науках второй половины XX века.

Между тем, кризис дисциплины, которой Ю.Б. Борев посвятил всю свою жизнь, был реальным. О кризисе эстетики и, в частности, о ее неспособности своевременно реагировать на новый опыт искусства писал один из самых активных сегодня представителей цеха эстетиков В.В. Бычков. «Парадокс XX столетия, а, может быть, и одна из его закономерностей – пишет он в своей статье, опубликованной в журнале «Вопросы философии» – состоит в том, что собственно теоретическая, или философская эстетика адекватно не отреагировала на бурные процессы, протекавшие в сфере художественной практики. По крупному счету она почти проигнорировала их и ушла на уровень школьной дисциплины, вяло пережевывая опыт классической эстетики и классического искусства от античности до конца XX века, и только очень осторожно и с опаской заглядывала в бурлящий котел арт-практик XX века» (5).

Ю.Б. Борев полагал, что эстетическая стихия – универсальная стихия, и в контексте этой стихии можно рассматривать многие явления, и здесь возможны разные ракурсы и подходы. Это подтверждает тот факт, что даже в понимании эстетического он выявляет пять моделей. В его позиции улавливается и интеграция, и дифференциация. Это можно проследить и по книгам

Ю.Б. Борева, и по Энциклопедии. И эта позиция характеризует его как диалектика. Можно также утверждать, что он предстает в гуманитарной науке эстетикоцентристом. В самом деле, об этом даже свидетельствует название Энциклопедии. Как свидетельствует это название, в него включены и вопросы, связанные с теорией литературы, и с теорией искусства. И все же эстетика является определяющей и предваряющей эти дисциплины. Это подчеркнуто на титульном листе Энциклопедии даже шрифтом. Но дело не в акцентах, расставленных в издании художником – оформителем, а в сути.

Юрий Борисович отвергает принцип, в соответствии с которым в Энциклопедии обсуждается лишь тот аспект явления, который свидетельствует о специфическом эстетическом ракурсе. Так, в Энциклопедии по эстетике, кажется, следовало бы говорить не о романтизме или классицизме вообще, о чем можно было бы прочитать у историков искусства, а лишь об эстетике романтизма и об эстетике классицизма. Нет, у Ю.Б. Борева мы находим пространные статьи о классицизме, романтизме, футуризме, экспрессионизме и т.д. Но в том числе в Энциклопедии присутствуют и статьи «Эстетика романтизма», «Эстетика классицизма» и т.д. Думается, что, придерживаясь такой системы, Юрий Борисович сознательно исключает узкую направленность издания, рассчитанную исключительно на научное сообщество. Он учитывает интерес самого широкого, не искушенного в проблематике эстетики читателя.

Это совсем не означает, как мы уже показали, что в данном случае интересы эстетика – специалиста ущемлены. Наоборот. В Энциклопедии Ю.Б. Борева используется не только синхронный, теоретический, но и диахронный подход. Эстетика выдающимся ученым представлена как движущаяся, развивающаяся дисциплина, испытывающая воздействие, с одной стороны, практики искусства, с другой, научных дисциплин и как гуманитарного, так, собственно, и естественно-научного цикла. Если эстетика – это наука, а раз она – наука, то она обязана ориентироваться на ту строгость методологии, которой так славятся естественные науки. Так получилось, что на протяжении всего XX века эстетика оказывалась то в кризисе, то радикально обновлялась, выходила из него. Новый художественный опыт обязывал ее уточнять уже успевшие сложиться в ее границах представления. С другой стороны, основные понятия эстетики, возникшие в истории этой науки, начиная с античности (например, мимесис, катарсис, игра, вкус и т.д.), продолжают оставаться основополагающими. В Энциклопедии Ю.Б. Борева учитывается и процесс обновления науки, связанный с новым опытом искусства, и используются и комментируются понятия, возникшие на разных и более поздних этапах ее истории и продолжающие оставаться по-прежнему эффективными. Эстетические явления в Энциклопедии рассматриваются с разных сторон: с точки зрения и философии, и социологии, и психологии.

Такой полноты охвата явлений и понятий, какие мы в ней обнаруживаем, еще никто ранее не предпринимал. За всем этим чувствуется громадный опыт ученого, многолетние раздумья и споры, выношенная и выстраданная позиция, как, собственно, и драматическая судьба этой науки в России. Все это и делает вышедшую Энциклопедию по эстетике выдающимся событием в современной гуманитарной науке. Данная фундаментальная Энциклопедия – еще одно подтверждение, что гуманитарная наука в сегодняшней России есть и будет вопреки складывающимся неблагоприятным обстоятельствам и нарастающему администрированию в этой сфере.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Борев Ю.* Энциклопедия эстетики, теории литературы и теории искусства. М.: Фонд Исмаила Ахметова, 2015.
2. *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996., с. 215.
3. *Дворжак М.* История искусства как история духа. СПб., 2001., с. 55.
4. *Дворжак М.* Указ. соч., с. 60.
5. *Бычков В.* Феномен неклассического эстетического сознания. Вопросы философии. 2004. № 12. с. 80.



И.В. Леонов

КУЛЬТУРОГЕНЕЗ КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ ПРОБЛЕМА И КОЛЛЕКТИВНЫЙ НАУЧНЫЙ ТРУД

Культурология, как относительно молодая наука, все более утверждается в своих правах, о чем свидетельствует введение ее в программу общеуниверситетских дисциплин и многочисленные монографии с культурологическим уклоном, а также регулярно проходящие в разных городах России конференции, главной из которых является Российский Культурологический конгресс. На этом «пестром» фоне особо выделяется своей масштабностью и перспективностью затронутой проблематики коллективный научный труд «Культурогенез и культурное наследие», подготовленный к печати А.В. Бондаревым и опубликованный Центром гуманитарных инициатив в 2014 г.[1] Представляется далеко не случайным, что эта книга вышла в известной академической серии «Культурология XX века», в которой коллективом ИНИОН РАН под руководством С.Я. Левит была издана значительная часть зарубежной и отечественной философско-культурологической классики (в т.ч. «Антология исследований культуры», работы Уайта, Крёбера, Кассирера, Гирца и т.д.).

В науке зачастую оказывается важным не только описать какое-либо явление, но и дать ему собственное название, точный и емкий термин. Жизнь подобных терминов оказывается дольше объясняющих их концепций. Примеры тому хорошо известны и в естественных науках (понятие «атом» возникло за две с лишним тысячи лет до обнаружения самого объекта, а теории, его описывающие, возникли еще позже и по-прежнему уточняются), и в гуманитарных науках («этнос», как и «атом», термин древнегреческий; наука об этносах, «этнография», возникает только в XIX в., но понятие «этнос» и объясняющие его концепции и теории появляются еще позже – в XX в.). Таким понятием для культурологии, причем одним из центральных (наряду с «культурой»), который будет сохранять свою эвристичность независимо от вкладываемого в него содержания, и является «культурогенез». Этот термин сегодня является точкой приложения усилий исследователей из различных областей знания, интересы которых шире их собственных дисциплин и в той или иной степени затрагивают культуру.

Именно глубокое семантическое наполнение понятия «культурогенез» демонстрирует рассматриваемый коллективный труд. Междисциплинарность и одновременно концептуальная целостность являются его несомненными достоинствами, которые, безусловно, привлекут внимание самого широкого круга специалистов, и не только из числа гуманитариев. Проблематика данной книги отражает состояние полидисциплинарного научного дискурса, объектом которого выступают современные процессы культурогенеза, исследуемые с точки зрения различных социогуманитарных наук – культурологии, философии культуры, археологии, этнографии, этнологии, истории, палеоантропологии и др.

Научная актуальность предлагаемой книги обусловлена, прежде всего, тем, что одной из фундаментальных проблем культурологии является изучение культурогенеза, поскольку процессы перманентного *порождения и самовозобновления культуры* являются неотъемлемой составляющей

[1] *Культурогенез* и культурное наследие / Науч. ред. и сост. А.В. Бондарев. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. 640 с. (Серия «Культурология. XX век»).

человеческого бытия, охватывая все формы, смыслы и результаты человеческой деятельности. Глобальные кризисы и радикальные изменения, затрагивающие сейчас все сферы жизнедеятельности современных обществ, ведут к селекции и отмиранию прежних систем ценностей, смыслов, форм, явлений культуры, но одновременно происходит и порождение новых. Это в высшей степени актуализирует необходимость научного изучения фундаментальных закономерностей культурогенетических процессов и обновления способов регуляции социокультурных отношений. Политика государства в области культуры и модернизация общества должны быть адекватны перспективам социокультурных трансформаций и должны носить системный характер. В этой связи А.В. Бондарев в своём предисловии отмечает, что аналитическое рассмотрение многолетнего российского опыта изучения процессов культурогенеза со всей очевидностью имеет не только академический, но и четко выраженный прикладной аспект, связанный с оценкой перспектив совершенствования культурогенетических исследований и практической важностью применения вытекающих из них выводов для разработки адекватной государственной политики в области культуры[1]. Всё это обуславливает высокую теоретическую и практическую значимость рассматриваемого издания.

Рецензируемый коллективный научный труд объемом более 40 печ. листов включает научные разработки, подготовленные по итогам проведения секций «Генетика культуры и культурное наследие» (III Российский культурологический конгресс) и «Культурогенез и социокультурная динамика: нелинейные процессы в культуре» (IV Российский культурологический конгресс). В данном издании предпринята попытка аккумулировать весь накопленный на настоящий момент опыт изучения культурогенетических процессов и культурного наследия как их итогового результата, обозначив перспективные направления дальнейших исследований в этой области.

Из краткого очерка становления культурогенетических исследований, представленного А.В. Бондаревым во вступительной статье (предисловии), можно узнать о том, что намного раньше польского писателя и философа Ст. Лема, впервые употребившего термин «культурогенез», в послереволюционном Петрограде под началом академика Н.Я. Марра возникла секция «генетики культуры», объединившая усилия выдающихся ученых (этнографов, археологов, историков, лингвистов) своего времени, и как внезапно и трагически оборвался этот творческий проект[2].

Не случайно это издание посвящено памяти Э.С. Маркаряна и В.М. Массона, выдающихся отечественных учёных, многое сделавших в нашей стране для возрождения прерванных в 1930-х гг. традиций петербургской научной школы по изучению культурогенетических процессов. Для широкой мысли и таланта обоих ученых их основная специальность оказалось слишком тесной, и они независимо друг от друга пришли к необходимости обобщений более высокого уровня, возможность для которых нашли в культурологии.

О научном пути В.М. Массона и Э.С. Маркаряна, их месте в отечественной и мировой науке повествуют интересные и весьма информативные статьи А.В. Бондарева, Ю.Е. Березкина, В.С. Бочкарева и Л.Б. Кирчо, открывающие это издание. Названные авторы – не только исследователи, взявшиеся подводить итоги деятельности известных ученых, но их ученики и прямые последователи, – сами носители и продолжатели живой традиции. Неудивительно, что в последующих частях труда помещены их работы, развивающие отдельные аспекты культурогенетических исследований.

В книгу включены как статьи известных ученых, представляющих различные области современного культурознания (д-р филос. наук, акад. В.С. Степин, д-р ист. наук, проф. Ю.Е. Березкин, д-р филос. наук, проф. И.В. Кондаков, д-р ист. наук, проф. А.В. Коротаев, д-р иск., проф. Л.М. Мосолова, д-р филос. наук, проф. А.Я. Флиер и др.), так и работы молодых исследователей (А.К. Абубакирова, А.С. Сараев и др.). Особое значение имеет включение в этот коллективный труд последних работ В.М. Массона и Э.С. Маркаряна, обобщающих их исследования в области

[1] *Бондарев А.В.* Отечественная культурогенетика: истоки, развитие и современное состояние (вместо предисловия) // Культурогенез и культурное наследие… С. 7-8.
[2] Там же, С. 13-14.

изучения культурогенеза и культурного наследия. Авторы статей привлекают для исследования обширный фактологический материал, к которому применяют современную методологию и реализуют различные методологические принципы анализа. В качестве примера можно назвать работы академика РАН, президента Российского философского общества, проф. В.С. Степина и ведущего научного сотрудника Института востоковедения РАН, проф. А.В. Коротаева. Их статьи удачно демонстрируют емкость и эвристичность понятия «культурогенез» не только для культурологии или этнологии, но и в широком общенаучном плане, включая не только гуманитарные, но и естественно-научные дисциплины. Интересны методические приемы, использованные для анализа эмпирического материала и обобщения полученных результатов. Практически за каждой статьей стоит многолетний упорный исследовательский поиск, отражающий научные интересы и приоритеты каждого автора, представленного в данном издании.

Одной из важнейших идей этого коллективного труда является концепция преемственности культурного развития, находящая свое выражение в разнообразных динамических интерпретациях культурного бытия. Эта точка зрения вполне соответствует одной из базовых идей Э.С. Маркаряна, заключающейся в понимании культуры как самоорганизующейся целостности. В концепции Э.С. Маркаряна, культура при должной ее интерпретации позволяет выявить сокровенные тайны того вида жизни, который характерен для человеческого бытия, установить законы его эволюционной самоорганизации. Они проявляют себя в процессах воспроизводства и развития общественной жизни людей. Э.С. Маркарян рассматривает культуру как сложную интегративную систему, являющуюся специфическим модусом социальной самоорганизации. Именно благодаря культуре деятельность людей стимулируется, мотивируется, программируется, исполняется, исторически же выработанные ее типы воспроизводятся и изменяются.

В центре внимания культурогенетических исследований, представленных в рассматриваемом издании, находятся внутренние кодирующие программы человеческой деятельности, обеспечивающие порождение, изменение и наследование культуры во всем многообразии ее проявлений. Культурогенез находится на пересечении исследовательских поисков целого ряда наук о культуре, являясь для них одной из узловых проблем. Поэтому тематика этой книги представляет значительный интерес для специалистов многих социогуманитарных областей, в рамках которых проводятся соответствующие культурогенетические изыскания (культурология, философия культуры, археология, история, этнография и этнология, краеведение, палеоантропология, лингвистика, психология, искусствоведение, социология, науковедение и др.).

В продолжение идей В.М. Массона, культурное наследие рассматривается авторами этого издания как суммарный итог развития культурогенеза в фиксированный момент времени в определенном регионе, а пласты культурного наследия – как своего рода отложения макроритмов процессов культурогенеза. Представляется вполне оправданным выделение в феномене наследия трех его типологических форм: природного, культурного и цивилизационного. Как отмечает И. В. Кондаков, в диалоге цивилизаций, развивающемся с разной степенью интенсивности, происходят взаимодействие и трансформация локальных культурных и цивилизационных наследий. При этом изменяется и историческая конфигурация всемирного наследия, в котором на первый план выходят разные его культурно-цивилизационные составляющие, соперничающие за достижение глобальных приоритетов.

Далеко не каждое издание материалов конференций, даже такого уровня как Российский Культурологический конгресс, готовится с такой тщательностью. Глубоко продуманной, логичной и стройной выглядит структура коллективного труда, раскрывающая весь масштаб научной проблематики исследований культурогенеза. Работы представлены в соответствующих частях книги: 1. У истоков возрождения отечественных культурогенетических исследований. 2. Генетика культуры: пролегомены. 3. Теоретико-методологические проблемы изучения культурогенеза. 4. Культурогония и культурогенез: к проблеме зарождения культуры. 5. Проблемы историко-археологической реконструкции процессов культурогенеза. 6. Многолинейность траекторий политогенеза в процессах культурогенеза. 7. Культурогенез как междисциплинарная проблема. Диалектическое сопряжение традиций

и инноваций как механизм культурогенеза. 8. Напластования культурного наследия в процессах культурогенеза. Изданию предпослано развернутое редакторское предисловие, в котором представлен краткий экскурс в научную проблематику культурогенетических исследований и историю их становления. Итоги этого коллективного исследования подводятся в весьма ёмком и содержательном заключении, в котором намечаются перспективы развития культурогенетики и дальнейшего изучения культурного наследия. Привлекает внимание также приложение, включающее Итоговую резолюцию Секции генетики культуры и культурного наследия. Большим достоинством издания является наличие развёрнутой аннотации и оглавления на английском языке.

Удачным выглядит и художественное оформление рецензируемой книги. На обложке представлена красочная спиралевидная фрактальная композиция, которая отражает главный замысел этого издания и символизирует собой процесс культурогенеза, уходящий в безбрежную даль веков и бесконечно ветвящийся, порождающий все многообразие мира культуры и кристаллизующийся в напластованиях культурного наследия. Это яркое оформление обложки – красивой и переливающейся, как елочная игрушка, – сразу притягивает наше внимание, завораживает, заманивая взять книгу в руки.

Остается надеяться, что это издание получит продолжение и станет дополнительным стимулом для полномасштабной разработки проблем изучения культурогенеза и культурного наследия. Представляется, что в дальнейшем следует всемерно расширять круг специалистов из различных научных областей, привлекаемых для обсуждения и разработки культурогенетических проблем (особенно необходимо участие ученых, занимающихся синергетикой, системологией, психологией личности, психогенетикой, исторической психологией, лингвистической генетикой, этногенетикой, антропогенетикой, эволюционной генетикой и т. д.).

Вместе с тем хочется отметить, что и в предпринятых исследованиях многими авторами настоящего издания был намечен целый ряд тем, весьма перспективных для дальнейшего изучения. Представленный в этой книге опыт интеллектуальных поисков позволяет высказать убеждение, что главным залогом успеха в дальнейшем развитии культурогенетики являются выявление и всестороннее изучение внутренних кодирующих программ человеческой деятельности, обеспечивающих порождение, изменение и наследование культуры во всем многообразии ее проявлений.

Коллективный научный труд «Культурогенез и культурное наследие» можно рекомендовать не только исследователям и преподавателям, чей научный интерес сформировался давно и захватывает в свое поле новые объекты и предметы анализа, но и студентам, магистрантам, аспирантам, только начинающим свой путь в науке и нуждающимся в расширении исследовательского кругозора и углублении спектра методологических принципов.

С уверенностью можно сказать, что данное издание, подготовленное большим научным коллективом, отличается цельностью и многообразием, вносит значительный вклад в развитие целого ряда отраслей в науках о культуре и, несомненно, существенно обогащает современные представления о мировой культуре и ее истории, о типологии культур, о генезисе человеческой культуры и происхождении отдельных культур, о механизмах культурогенетических процессов. Это, конечно, не исключает разность подходов и дискуссионность отдельных положений и выводов, но именно это и есть живое состояние науки.

В заключении следует отметить вклад научного редактора данного коллективного научного труда – Алексея Владимировича Бондарева, кандидата культурологии, доцента кафедры теории и истории культуры РГПУ им. А.И. Герцена, собравшего плеяду замечательных авторов и проделавшего огромную работу по подготовке этого издания к публикации.

Данная книга, конечно, вызовет значительный интерес у учёных самого разного профиля, у преподавателей вузов, работников культуры, а также будет горячо встречена всеми, кто интересуется происхождением человеческой культуры и отдельных культур, развитием современной культурологической мысли в различных дополняющих друг друга направлениях и приложениях. Это серьезный вклад в современную науку и культурную практику.

AD MEMORIAM ÆTERNAM

Ю.С. Овчинникова

«ПУТЬ К СЕРДЦУ КУЛЬТУРЫ»: О ПЕДАГОГИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ А.В. ВАЩЕНКО



Когда-нибудь.
Но покуда
Мы не будем
Понимать Землю,
Где родились,
Мы не будем
Понимать человека,
Сидящего рядом,
И мы будем
Счастливы –
Оттого,
Что мы так несчастны.
А.В. Ващенко

Основатель отечественной филологической индеанистики, специалист по сравнительной мифологии, этническим литературам и этническому искусству, доктор филологических наук, профессор, заведующий отделением культурологии и кафедрой сравнительного изучения национальных литератур и культур факультета иностранных языков и регионоведения МГУ ***Александр Владимирович Ващенко*** оставил большое научное наследие, которое сегодня составляет фундамент целого ряда научных школ – в литературоведении, американистике, индеанистике, канадистике, культурологии и компаративистике. Член Союза Писателей России, А.В. Ващенко перевел более 100 печатных листов документальной и художественной литературы, среди которой – произведения великих европейских поэтов XX века А.Э. Хаусмана, Дилана Томаса, Константиноса Кавафиса, а также американских, канадских, индейских писателей и поэтов Н. Скотта Момадэя, Э. Полин Джонсон, Юджина Мэнлава Родса, Уилла Генри, Р. Пенна Уоррена, Рудольфо Анайи, Мориса Кенни, Хэмлина Гарленда, Жаннетт Армстронг, Саймона Дж. Ортиса, Мэрилу Авиакта, Лэнгстона Хьюза, Кэтрин Соловьефф-Робби, Гордона Тернера, Люси Тапахонсо, Норы Маркс Дауэнхауэр, Шермана Алекси и др.

Яркой гранью творческой личности А.В. Ващенко был его педагогический дар. Каждое занятие Александра Владимировича было настоящим путешествием во времени и пространстве, откровением, несущем живую встречу с представителями разных времен, культур и традиций. Студенты очень любили профессора А.В. Ващенко и чувствовали, что его лекции особенные, на них нельзя не прийти – не для зачета, но чтобы не упустить что-то жизненно важное для обретения самого себя. Вот как вспоминает о лекциях учителя Я. Сорокина: "Александр Владимирович обладал удивительным даром слова, словно abuelo – традиционный сказитель, повествуя о «делах давно минувших дней», он проживал мифы народов мира «здесь и сейчас», передавая слушателю ощущение сопричастности с легендарными событиями, открывая мудрость других народов. Это было настоящее волшебство, истинные уроки доброты, которые навсегда останутся в памяти всех, кому посчастливилось учиться у профессора Ващенко"[1].

[1] *In memoriam*. Александр Владимирович Ващенко // Традиционная культура. Альманах. № 3. 2013. С. 189.

В МГУ Александр Владимирович вел различные дисциплины, среди них – «Шедевры мировой литературы», «История зарубежной литературы», «Сравнительная мифология в культуре и цивилизации», «Культура народов России», «Американская литература», «Русский мир в контексте мировых цивилизаций», «Введение в искусство», «Литература и культура региона (США и Канада)», спецкурсы «Художественные вершины XX века», «Традиция и новаторство в литературе XX века» и др. Такое многообразие направлений было обусловлено самой жизнью и кругом интересов Александра Владимировича, многолетним опытом теоретических и практических, полевых исследований, умением внимать, слушать и слышать. Смысл и направление своей педагогической работы Александр Владимирович, по нашему мнению, выразил в словах, завершающих его труд по сравнительной мифологии: "Как представляется автору, рассуждения эти были нужны, чтобы *вручить ариаднину нить в обетованном поиске нашего бытия и сознания*… (здесь и далее: курсив – Ю.О.). Сегодня каждая личность находится перед выбором – наследником каких эпох и традиций она станет?.. Как определить вехи на пути собственного духовного и физического выживания? Но как бы ни пролегли судьбы культуры и цивилизации в будущем, ясно одно: каждый из нас обречен Суду Париса – нравственному выбору, связанному с определением собственного прошлого, настоящего и будущего"[1].

Суть любой традиции – в живой передаче духовных ценностей от поколения к поколению, в непрерывании во времени «ариадниной нити», врученной предшественником. В процессе осмысления творческого наследия А.В. Ващенко следует отметить, что за пределами его книг, переводов и научных статей остается и то, что живо в нашей памяти как чудо, пока непереводимое на язык науки, – его педагогическая школа. В настоящей статье представляется важным наметить первые шаги в этом направлении и выделить ключевые черты педагогики Александра Владимировича, которые могли бы стать подспорьем для всех, кто трудится на ниве культуры.

Прежде всего, следует выделить *умение А.В. Ващенко создавать на занятиях мир живого, творческого, искреннего общения, мир с четкими нравственными ориентирами, мир, наполненный творчеством мысли и духа, мир, где соединяется разум и сердце*. Это умение ничуть не мешает развитию научного творчества, исследовательских навыков студентов, но раскрывает как самого педагога, так и слушающих, учит думать и искать свой путь. Особенно отличала Александра Владимировича способность гармоничного *сочетания Науки с Жизнью*, глубоких исследований, проведенных по «нехоженым тропам», с живым Словом, с умением донести большую науку до самой разной аудитории – по социальному составу, по возрасту, по типам культуры. Александр Владимирович всегда выстраивал общение на основе любви, неосуждения, уважения, свободы, взаимности и обращения к душе и сердцу окружающих.

Еще одна концептуально важная черта – это *преподавание в ценностном поле традиционных культур*. Для Александра Владимировича традиционные ценности были не только предметом научного исследования, но самым живым, незыблемым фундаментом жизни, глубоко внутренне переживаемым. Среди ценностей традиционной культуры, особенно важных для А.В. Ващенко, следует отметить общинное, соборное со-бытие с людьми, с природой, с миром в целом, проявляющееся не в подчеркивании своего «Я» (хотя Александр Владимирович имел на это полное право), а единого «Мы». Не случайно, как в заголовках работ, так и в научных размышлениях Александр Владимирович всегда «давал Слово» другим – героям художественных произведений, коренным народам Земли. Среди названий его научных статей и книг встречаем: «Вечное там – Вечное здесь», «Столб, подпирающий мир», «Мы – ваша совесть», «Покуда растут травы», «В древнем стойбище сердца», «Дух, остающийся жить», «Возвращение на Итаку...», «Мир, сотворенный Словом», «Я связан добром с Землей», «Стойкое слово народа», «Жизнь человека – исповедь культуры», «Большой народ в маленькой юрте», «Путь туда, где чисто и светло» и др. В творческом научном слове Александра Владимировича устами представителей самых разных культур оживали вечные императивы:

– чувство родства всего живого (мира природы, людей, культур и др.);
– отношение к природе как к Матери и как к источнику нравственных ценностей;

[1] *Ващенко А.В.* Суд Париса: Сравнительная мифология в культуре и цивилизации. М.: МГУ, 2008. С. 117.

– актуализация духовной вертикали бытия, которая у разных народов имеет свои наименования;
– этноисторическая память как средство выживания человеческого рода и человечности;
– охранение и обережение женского материнского начала как залог будущей жизни;
– ценность и сила устного слова и др.

Другая важная особенность педагогической школы А.В. Ващенко заключается в *передаче знания-опыта через устную традицию сказительства, «от сердца к сердцу» через устное-живое-деятельное Слово.* О.А. Комков называет литературоведческий и педагогический метод А.В. Ващенко «мистагогией» («тайноводством»), суть которой – в умении отстраивать заново правоту сути, приобщать внимающих к правде мысли-слова, к пониманию истины, учить каждого стоять на страже Фермопил человеческой мысли и нравственности[1]. Александр Владимирович всегда читал художественные тексты не отстраненно «субъект-объектно», а «на себя», глубоко проживая и открывая другим первосмыслы ключевых жизненных понятий. Этот принцип учительства отражается в словах елецкого старца иеросхимонаха Нектария (в миру – хирург Н.А. Овчинников): "Не философствование, не умствование, но искание Живой Истины"[2]. Это перекликается с мыслью С. Франка о том, что кроме чувственного и интеллектуального созерцания у человека есть особый, первичный тип знания – «живое знание», «знание-жизнь»: "В этой духовной установке познаваемое не предстоит нам извне, как отличное от нас самих, а как-то слито с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует как-то из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии"[3].

Вся научная и педагогическая деятельность Александра Владимировича представляла собой не далекие от жизни исследовательские конструкции, но саму живую суть жизни, то, мимо чего невозможно пройти на занятиях, не услышать душой, занимая себя самыми разными ловушками внимания вроде сотовых телефонов и интернета, к которым сегодня так часто обращаются студенты. Автору Александр Владимирович давал следующие советы из собственного опыта, как пробудить внимание к литературе и культуре у студентов: "Наука построена на точных дефинициях, основополагающих понятиях, с помощью которых она анализирует действительность. Однако ни в одной науке мы не найдём точных определений – что такое счастье, что такое любовь, что такое жизнь, что такое человек, что такое дружба. Это круг вещей, без которых жизнь невозможна, а художественный образ это даёт, причём в сжатой форме, в форме сгущённой истины. Наука анализирует, а художественный образ синтезирует"[4]. Раскрывая и разворачивая целые культурные миры посредством «проживания» художественных образов, литературных и музыкальных произведений, Александр Владимирович легко вовлекал в этот процесс аудиторию, открывая ключевые смыслы человеческого бытия во всем его многообразии.

У российского психолога Ф.Е. Василюка есть концепция, в которой он разграничивает переживание-состояние и переживание-деятельность по перестройке внутреннего мира[5]. Если использовать язык психологии, то культурологический и педагогический метод Александра Владимировича можно назвать *организацией в пространстве занятий субъектного опыта проживания культуры как переживания-деятельности по перестройке внутреннего мира.* Александру Владимировичу без каких-либо «громких» призывов удавалось помогать его слушателям «вмещать» иное, отличное от себя, создавая ситуацию проживания той или иной ценности в культуре. При каких условиях это возможно? Во-первых, при наличии опыта переживания культуры у педагога: чтобы понять другого, требуется собственный опыт, аналогичный тому, который стремишься постичь. Во-вторых, что дает возможность педагогу пережить художественный образ – по мнению психолога А.А. Мелик-Пашаева, это «неотчужденное отношение художника к миру в целом…, особое отношение к другому че-

---

[1] *Комков О.А.* Беседа длиной с жизнь. Вступ. статья к книге стихотворных переводов А.В. Ващенко «Всего милей мне вишни цвет». М.: Издательство МГУ, 2013. С. 7.
[2] *Дневник Р.А.* Григорьевой. 26 июня 1976 года.
[3] *Франк С.* Реальность и человек / Сост. П.В. Алексеев; Прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1997. С. 27.
[4] *Записи* бесед автора с профессором МГУ А.В. Ващенко.
[5] *Василюк Ф.Е.* Психология переживания. М.: МГУ, 1984.

ловеку, к природе, к историческому прошлому. Так, эстетически развитый человек воспринимает другого не частично (например, как носителя какой-нибудь полезной функции), не предвзято (под углом зрения житейских пристрастий и предубеждений), а прежде всего как целостную личность, подобную и равную ему, одновременно и единую с ним, и отличную от него, в точном смысле слова как «другое Я». И это создает основу непосредственного постижения другого человека, которое включает в себя способность ставить себя на место другого, видеть мир с его точки зрения (не теряя и своей собственной), «чувствовать боль другого, как свою»»[1].

Особенно дорога для Александра Владимировича была связь с Землей, которую он так живо передавал устами коренных народов: «Покуда травы растут и реки текут в море» – этой традиционной фигурой скреплялась нерушимость договора о дружбе и суверенности прав коренных американцев на владение землей. Как отмечает А.В. Ващенко, "что может точнее передать вид долговечности изменчивым человеческим намерениям и устремлениям, нежели самые естественные и неистребимые проявления природной жизни – реки и травы? На самом деле такие договоры, заключенные «на вечные времена», редко оставались в силе спустя даже несколько лет. Но если для белых поселенцев… это являлось результатом довольно реалистического расчета, то для аборигенов нарушение такого договора было равнозначно тому, как если бы реки потекли вспять или трава перестала появляться с каждой весной"[2]. Действительно, для коренных же народов, глубинно, психологически «вписанных» в гармонию и единство мироздания, природа служила источником незыблемых ценностей. Поддержание целостности и гармонии в отношениях человека и окружающего мира регламентировалось всем комплексом обрядов, предписаний и запретов, выступало как нерушимая основа жизни, как условие выживания и благополучия. В книге «Возвращение на Итаку…» Александр Владимирович приводит слова коренных американцев: "Стремительность пантеры еще остается понять, и терпение паука еще остается постичь", – утверждает фольклорист чероки Ф.Дж. Килпатрик. А ирокезский поэт Морис Кенни говорит о том, что выживанию человечеству надо учиться у зверей, у природы[3]. Природа подсказывает человеку целую систему законов мироздания, которые возможно постичь только через единство.

Особо сильное по воздействию впечатление в переводе и в устах А.В. Ващенко производили слова традиционного ирокезского лидера Орена Лайонса, прозвучавшие в Женеве 1978 году: "На краткий миг мы встали как равные среди народов и наций мира. И что же мы сказали? Там ораторы возвышали голос по поводу прав человека – как они говорили, прав человека ради всех людей. А коренные народы Америки сказали: «А где же права природного мира? Где тут трибуна для бизона и орла? Кто представляет их на этом форуме? Кто скажет слово от имени всех вод земных? Кто возвысит голос от имени деревьев и лесов? Кто выскажется за китов и рыб, за бобров – за всех детей наших?… Мы – коренные народы этой земли. Мы как совесть. Нас немного, но мы не меньшинство. Мы – преемники земли, мы – хранители земли; и потому мы не меньшинство. Ибо наши братья – весь мир природы, и потому нас большинство»[4]". Здесь мы видим совершенно иное отношение к окружающему миру, нежели любовь городских жителей отдыхать на природе. Устами коренных народов Александр Владимирович «оживлял» и возвращал к жизни утраченное современным человеком восприятие единства мироздания и живой опыт общения с миром, "в котором вещи полны собственной таинственной жизнью и мудростью, а каждое слово столь же вещественно осязаемо и сакрально"[5].

Для того, чтобы в самой живой форме студенты могли приобщиться и в буквальном смысле прикоснуться к различным культурным мирам, на занятиях Александра Владимировича всегда были

[1] *Мелик-Пашаев А.А.* Мир художника. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 98-99.

[2] *Ващенко А.В.* Стойкое слово народа // Покуда растут травы. Антология мифов, традиционной и современной позии, легенд индейцев и эскимосов США и Канады. Якутск: Кн. изд-во, 1988. С.5.

[3] *Ващенко А.В.* Возвращение на Итаку: Этнокультурный фактор в художественном пространстве второй половины XX века. М.: ФИЯР МГУ, 2013. С. 72.

[4] *Лайонс О.* Наши братья – весь мир природы! // Альманах «Первые Американцы. Индейцы Америки: прошлое и настоящее». СПб – М. № 6. 2000. С. 9.

[5] *Комков О.А.* Беседа длиной с жизнь. Вступ. статья к книге стихотворных переводов А.В. Ващенко «Всего милей мне вишни цвет». М.: Издательство МГУ, 2013. С. 9.

богато представлены материалы по сравнительной мифологии, фольклору, литературе коренных народов, этническому искусству, как художественному, с наглядными примерами самых диковинных предметов и изображений, привезенных издалека, так и музыкальному (на лекциях часто звучали записи этнических музыкантов, да и сам Александр Владимирович любил петь под гитару).

Одним из фундаментальных направлений работы А.В. Ващенко была сравнительная мифология, которую он называл своего рода системой элементов Менделеева, столь же точной в своих основных составляющих, только по природе других. К основным элементам – темам всякой мифологии – Александр Владимирович относил оппозицию порядка и хаоса, связь жизни и смерти, времени и пространства, мужского и женского начала, тему трансформации (метаморфозы), тему видимого и сущего, тему Первотворения, тему единства и многообразия, абстрактного и конкретного[1].

Особенно дорого для Александра Владимировича было понятие героя. Он как никто чувствовал, что сегодня, в условиях господства массовой культуры, тенденций постмодернизма и глобализма жизнь взывает к героичности и к выстраиванию четкой духовно-нравственной вертикали бытия. Если XX век стал оправдывать предателя и десакрализировать героя, то век XXI призван «пробудить» и вернуть к жизни героев. Сущность героического, как отмечает А.В. Ващенко, на всех этапах развития общества одна – самоотверженное деяние во имя людей. История мировой литературы дает множество примеров: эпический герой (Манас, Илья Муромец, Гэсэр, Кухулин, Давид Сасунци и др.) – выразитель идеалов племени, этноса; национальные герои разных народов – Жанна Д’Арк, Иван Сусанин, Дмитрий Донской, Алексей Маресьев, Зоя Космодемьянская, Мартин Лютер Кинг, Махатма и Индира Ганди и др. В книге по сравнительной мифологии Александр Владимирович приводит слова своего любимого мифолога Дж. Кэмпбелла, который говорит о том, что герои обозначают вектор развития общества: “общество должно знать, куда ему направляться, и герой помогает ему в этом”[2].

Подробно раскрывая понятие, сущность, типологию, парадигму пути героя в разных мифологиях, Александр Владимирович побуждал студентов к *проникновению в суть героического, к осмыслению своего «Я» в качестве героя, к переживанию его пути как жизненной стратегии.* В сравнительной мифологии А.В. Ващенко это присутствует неявно, он не говорит об этом прямо, однако только в тексте лекций не раз встречаются следующие формулировки: “Именно когда мы перестаем думать о себе, наступает героическая трансформация”[3]. “Путь героя в мифе моделирует важнейшие этапы человеческой жизни. Этот говорит о том, что, строго говоря, по А.М. Горькому, «В жизни всегда есть место подвигу». Можно пойти и дальше, утверждая, что героика есть природное свойство человека”[4]. “Обетованный поиск касается не только борьбы с внешним врагом; он касается нравственного искуса и приводит к «встрече с самим собой»”[5]. Так писать и глубоко чувствовать путь героя может лишь тот, кто проживает и осмысляет этот путь как свой собственный, суть которого – достижение идеала, испытание самого себя и исполнение своего жизненного предназначения.

На последнюю, итоговую лекцию, проведенную в Московском университете по просьбе студентов, Александр Владимирович, как всегда, принес с собой несколько диковинных предметов, среди которых была фигурка сказительницы: “…Любопытная вещь! Такую конфигурацию мелкой пластики… делали в одной деревне Кочити Пуэбло... Только там делали эту фигурку под названием «Сказитель» или «Сказительница»… Только там и ее и знали. А вот лет 10 назад возник спрос внешний. Я думаю, что это пошло тогда, когда у нас возникли так называемое «Memory studies» и вообще проблема памяти, от которой мы добровольно отказываемся. Мы ее передаем

---

[1] Лекция А.В. Ващенко по сравнительной мифологии в проекте «Академия» (телеканал «Культура»). http://www.youtube.com/watch?v=4bQc-NjwdPw.

[2] Цит. по: *Ващенко А.В.* Суд Париса: Сравнительная мифология в культуре и цивилизации. М.: МГУ, 2008. С. 50.

[3] *Ващенко А.В.* Суд Париса: Сравнительная мифология в культуре и цивилизации. М.: МГУ, 2008. С. 61.

[4] Там же, С. 62.

[5] Там же, С. 64.

компьютеру…, прессе, кому-то еще… А ведь были люди когда-то, сказители, которые могли рассказывать устно… Обратите внимание, как трогательно она сделана… Это бабушка, мать. Она воспитывает детей, она отвечает за будущее. Вот здесь их – семь… Христиане бы вам объяснили, что [семь –] это полнота восприятия человеком Бога… Это можно объяснять геометрически: горизонтальная картина мира дает вам число 4 (крест в круге), а вертикаль дает вам 3 мира. Все вместе дает 7… И дети, конечно, везде – в литературе художественной, вот в таких произведениях – это символ будущего. И *она [сказительница] отвечает за будущее через прошлое*. Глаза у нее закрыты. На что? На настоящее. Потому что она находится Там. Она должна *перенести все То, что поколениями предков было [хранимо]*… Библия говорит, что на семь поколений мы должны помнить все. И вот они семь поколений… И идея, которая стоит за сказителем. А сказитель, как шаман, переносит нас через время и пространство…”[1].

Беречь свое прошлое, быть в ответе за будущее, идти по пути обетованного поиска, «по-двигаясь» за пределы собственной личности к Высшему бесконечному «я» в родстве и единстве с Миром – вот завет нашего героя, оставленный своим ученикам, читателям, коллегам. Остальное – за нами: насколько сможем услышать, вместить и воплотить в собственной жизни заветы «Пути к сердцу Культуры»[2].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания. М.: МГУ, 1984.
2. *Ващенко А.В.* Возвращение на Итаку: Этнокультурный фактор в художественном пространстве второй половины XX века. М.: ФИЯР МГУ, 2013.
3. *Ващенко А.В.* Путь к сердцу культуры. Творчество Оливера Ла Фаржа (1897 – 1956) // Индейская Америка: история, культура, искусство, литература (Исследования и публикации). № II. М., 2009. С. 139-144.
4. *Ващенко А.В.* Стойкое слово народа // Покуда растут травы. Антология мифов, традиционной и современной позии, легенд индейцев и эскимосов США и Канады. Якутск: Кн. изд-во, 1988.
5. *Ващенко А.В.* Суд Париса: Сравнительная мифология в культуре и цивилизации. М.: МГУ, 2008.
6. Дневник Р.А. Григорьевой. 26 июня 1976 года.
7. Записи бесед автора с профессором МГУ А.В. Ващенко.
8. *Комков О.А.* Беседа длиной с жизнь. Вступ. статья к книге стихотворных переводов А.В. Ващенко «Всего милей мне вишни цвет». М.: Издательство МГУ, 2013.
9. *Лайонс О.* Наши братья – весь мир природы! // Альманах «Первые Американцы. Индейцы Америки: прошлое и настоящее». СПб – М. № 6. 2000. С. 9.
10. Лекция А.В. Ващенко. 15 мая 2013 года. http://www.youtube.com/watch?v=bUstIEE2Nhk.
11. Лекция А.В. Ващенко по сравнительной мифологии в проекте «Академия» (телеканал «Культура»). http://www.youtube.com/watch?v=4bQc-NjwdPw.
12. *Мелик-Пашаев А.А.* Мир художника. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 98-99.
13. *Франк С.* Реальность и человек / Сост. П.В. Алексеев; Прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1997.
14. *In memoriam*. Александр Владимирович Ващенко // Традиционная культура. Альманах. № 3, 2013.

[1] Итоговая лекция А.В. Ващенко. 15 мая 2013 года. http://www.youtube.com/watch?v=bUstIEE2Nhk.
[2] *Ващенко А.В.* Путь к сердцу культуры. Творчество Оливера Ла Фаржа (1897 – 1956) // Индейская Америка: история, культура, искусство, литература (Исследования и публикации). № II. М., 2009. С. 139-144.



А.А. Павильч

СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ ИЛЬИ ЯКОВЛЕВИЧА ЛЕВЯША (1937 – 2016)

2 апреля 2016 г. в Минске на 79-м году жизни скоропостижно скончался ***Илья Яковлевич Левяш***, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра исследований глобализации, интеграции и социокультурного сотрудничества Института философии Национальной академии наук Республики Беларуси.

Илья Яковлевич Левяш был известным в постсоветском пространстве и за его пределами специалистом в области культурологии, социальной философии, глобалистики, геополитики. О его мировом признании свидетельствуют многочисленные международные титулы, звания и награды: действительный член Всемирной академии науки, технологии, образования и гуманистики (Барселона), член Российской академии гуманитарных наук, Международной культурологической академии (Индия), член-корреспондент Евразийской академии, академический советник ЮНЕСКО (Европейское отделение). В 2010 г. он был награжден «Золотой медалью» ABI (Американского библиографического института) и Кембриджского университета.

Илья Яковлевич Левяш родился 22 августа 1937 г. в городе Винница (УССР). Окончил историко-философский факультет Одесского государственного университета (1960), аспирантуру Института философии АН СССР (1968). В 1969 г. защитил кандидатскую диссертацию «Содержание и критерий общественного прогресса». В 1975 г. в Институте философии АН БССР состоялась защита его докторской диссертации «Содержание, критерий и исторические типы общественного прогресса».

Свою научную и педагогическую карьеру Илья Яковлевич начинал в г. Иркутске в должности преподавателя основ политических знаний профессионально-технического училища (1957 – 1961), методиста научно-методического управления политехнического института (1960 – 1962), директора школы-интерната (1962 – 1964). В разные периоды своей профессиональной деятельности он преподавал на кафедре философии Иркутского института народного хозяйства (1964 – 1977), работал доцентом кафедры философии Куйбышевского технологического института (1977 – 1979), заведующим кафедрой философии Николаевского кораблестроительного института (1979 – 1982), профессором кафедры философии Минского технологического института (1982 – 1990), профессором и старшим научным сотрудником Иерусалимского университета (1990 – 1992), профессором и заведующим кафедрой культурологии Минского государственного лингвистического университета (1992 – 2001), профессором кафедры культурологии Белорусского государственного педагогического университета (2001 – 2007), профессором кафедры культурологии Белорусского государственного университета культуры и искусств (2007 – 2008). В 2009 г. – главный научный сотрудник отдела международных отношений Института экономики и Центра стратегических европейских исследований и межкультурного сотрудничества Института философии Национальной академии наук Республики Беларусь.

Плодотворность исследовательской деятельности И.Я Левяша подтверждается несколькими сотнями его научных работ, среди которых более двадцати монографий и учебных пособий. Многочисленные публикации в Республике Беларусь, России, странах ближнего и дальнего зарубежья посвящены проблемам общественного и научно-технического прогресса, анализу трансформационных процессов в современном обществе, исследованию культурного пограничья и культурной идентичности восточных славян, изучению вопросов постдисциплинарного синтеза и формирования интегративной парадигмы культурологического знания, проблемам мессианизма и миссионерства России в современном мире.

И.Я. Левяш по праву считается патриархом культурологической науки в Республике Беларусь, поскольку является автором первого изданного в стране учебного пособия по культурологии для высших учебных заведений. Его концептуальное видение культурологии как интегративного научного знания исходит из многоуровневой рефлексии процессов социокультурной динамики в единстве творческого плюрализма мировой истории, многовекторности общественного развития, многообразия коммуникативных отношений, взаимодействия современной культуры и цивилизации, их национальных, региональных и религиозных измерений, а также глобальной проблематики конфликта между ними. Профессор Левяш связывал культурологию с возможностью преодоления «энтропии в космосе культуры» и со способом постижения «закона их всемирного тяготения». Илья Яковлевич был убежден, что цивилизацию XXI века спасет только обновленная культура, способная к восхождению от абстрактного к практическому гуманизму.

Наиболее трудной проблемой определения предмета культурологии ученый считал его дифференциацию из совокупности дисциплин культуроведческого цикла. По его убеждению, центральным, системообразующим концептом предмета культурологии должен стать «*мир человека* как арена и мера процесса и результатов его деятельности по законам природы и социума, и тем самым – человекотворчество. В отличие от общефилософской и социологической специфики познания человеком самого себя, смысл и назначение культурологии И.Я. Левяш видел в том, чтобы изучать его на уровне «третьей природы» – как *творца* активно-преобразующей деятельности, с присущими ей значениями, символами, нормами, ценностями, идеалами, т.е. смыслами.

И.Я. Левяш с уверенностью отмечал, что культурологической науке, которая, подобно любой интегративной дисциплине, опирается на знание, накопленное рядом наук, «нет необходимости – да и возможности – быть претенциозной ассамблеей наук или их трансформой как в теоретическом, так и в историческом аспектах». В этой связи в своей «Культурологии» он писал: «Как *история* культуры она не может с беллетристической легкостью порхать среди типологической синхронии и диахронии: это значит пытаться объять необъятное. Но и как теория культуры она способна познавать лишь ее логос – наиболее общие, самые существенные и широкие связи». В целом он отождествлял культурологию с *ядром* культуроведения, с наукой об общих закономерностях культуры, универсалиях свободной, творческой деятельности, о созидании и реализации символически обозначаемых и общественно значимых ценностей и смыслов.

Важным направлением научной деятельности И.Я. Левяша являлось фундаментальное и прикладное исследование современных процессов глобализации, интеграции и социокультурного сотрудничества в междисциплинарном формате социальной философии, философии политики, культурологии и политологии, а также создание интеллектуальной платформы по выработке методологии эффективного научно-технического и гуманитарного сотрудничества в контексте существующих интеграционных пространств на европейском континенте. Одной из его исследовательских прерогатив было прогностическое моделирование межгосударственных стратегий развития и сотрудничества в сферах социополитического и социоэкономического развития, этнонациональных отношений, науки и образования, ментальности и идеологии.

Особой популярностью в научных кругах пользуется одна из последних и знаковых книг И.Я. Левяша – монография «Глобальный мир и геополитика: культурно-цивилизационное измерение» (в двух частях). В ней исследованы проблемы синтеза постдисциплинарного знания о глобализации и геополитике, раскрыта сущность глобалистики как перспективного направления современных исследований, представлена авторская концепция глобалистики и выявлены ее культурно-цивилизационные основания. По определению И.Я. Левяша, «глобально мыслить – прежде всего означает способность к интеллектуальной реконструкции вовлеченного в глобализацию мира». В целом феномен глобалистики он отождествлял с современным интегративным движением, которое синтезирует результаты развития основных ветвей научного знания – обществоведения, культурологии, естествознания, технического знания – с целью исследования истоков, сущности, структуры и тенденций выживания и свободного развития всего человеческого рода.

Особое внимание профессор Левяш уделял анализу феномена нового регионализма и его европейскому измерению, особенностям позиционирования России в контексте современных неклассических вызовов и угроз глобальной, региональной и национальной безопасности. Он рассматривал Россию как глобальную, трансрегиональную и этнонациональную геополитическую и культурно-универсальную реальность. Ссылаясь на масштабы России, ее положение в центре геополитического хартленда, трудовые и энергетические ресурсы, сложный симбиоз общепризнанного в мире духовного богатства, ученый нисколько не сомневался в том, что вне российского фактора стабильные международные отношения просто немыслимы.

Несмотря на фундаментальный характер исследований и академическую глубину научных работ И.Я. Левяша, их актуальная проблематика, содержательная насыщенность и твердый стиль изложения фактического материала всегда привлекали широкий круг читателей. Он был ярым противником популизма в любом формате социокультурной деятельности и коммуникативных отношений, будь то работа в студенческой аудитории или общение в научных кругах. Будучи глубоко эрудированным ученым и чрезмерно принципиальным человеком, Илья Яковлевич располагал к себе людей с разными статусами и интересами своим искренним гуманизмом, честностью, доброжелательностью, неподкупностью, объективностью научной оценки и, конечно же, своеобразным интеллектуальным юмором.

Илья Яковлевич с особым уважением относился к молодому поколению талантливых ученых, поддерживая всевозможными способами и всегда защищая их авторитет, доброжелательно сопровождая в пути научных исканий. Будучи заведующим кафедрой культурологии в Минском государственном лингвистическом университете, он регулярно практиковал отбор молодых специалистов, предварительно давая им возможность проявить свои преподавательские способности. При этом, принимая стажеров на работу, нередко вынужден был расставаться со многими некомпетентными сотрудниками, попавшими в университет по протекции руководящего персонала. К сожалению, силы невежественной тьмы часто препятствовали ему в осуществлении многих научных и образовательных проектов и креативных замыслов, но для профессора Левяша подобные моменты являлись лишь поводом для очередной передышки и временем для выбора новой сферы реализации своего творческого потенциала. Он был очень достойным человеком, никогда не мирился с низменными поступками людей и был превыше всякой суеты.

Удивительная мобильность Ильи Яковлевича позволяла ему до последних дней оставаться активным участником международных философских и культурологических конгрессов, форумов и дискуссий, проходивших в Республике Беларусь, России, Украине, Польше, Литве, Германии, странах Закавказья и Средней Азии. А рецензии на многочисленные научные издания и экспертизы диссертационных исследований прочно укоренились в качестве неотъемлемого эпизода его повседневной жизни.

С трудом и душевной болью приходится осознавать, что Илья Яковлевич Левяш, постоянно поражавший всех своей энергичностью и творческой неординарностью, мгновенно угас. Успокаивает лишь то, что продолжением его духовной миссии будет оставленное ценнейшее научное наследие и память упоительного общения с таким восхитительным человеком. Самые искренние соболезнования его семье и близким...

Список важнейших научных работ Ильи Яковлевича Левяша

1. Мировой революционный процесс. Иркутск, 1967.
2. Содержание и критерий общественного прогресса. Саратов, 1973.
3. Научно-техническая революция: сущность, предпосылки, социальные последствия. Киев, 1981.
4. Научно-технический прогресс. Ленинград, 1986 (в соавторстве).
5. Перестройка и ее альтернативы. Иерусалим, 1992 (на англ. языке).
6. Восточная Европа: политический и социальный выбор. Минск, 1994.
7. Культурология. Методология культурологического знания. Минск, 1994.
8. Средняя Европа: структура и геополитический выбор // Полис. 1995. № 1.
9. Запад–Восток – центральное социокультурное противоречие современности // Белорусская мысль. 1996. № 3.
10. Христианская идея: утрата и воскрешение смысла // Белорусская мысль. 1997. № 1.
11. Интеллект нации как созидательная сила // Свободная мысль. 1998. № 1.
12. Культурология: учебное пособие для студентов вузов. Минск, 2000.
13. Интегративные тенденции в современном социально-гуманитарном знании. Минск, 2000.
14. Русские вопросы о России. Дискурс с Марианом Бродой. М., 2007.
15. Европейская экорегионалистика: структура и динамика вызовов и рисков. Минск, 2010.
16. Беларусь в евразийских интеграционных проектах. Минск, 2011.
17. Базовые универсалии культуры: сущность, структура, динамика: в 3 кн. Саарбрюккен, 2011.
18. Идея белорусско-российской конфедерации: модернизация и управление процессом строительства Союзного государства Россия–Беларусь // Свободная мысль. 2011. № 9.
19. Новый регионализм и белорусско-российское приграничное сотрудничество. Смоленск, 2012.
20. Глобальный мир и геополитика: культурно-цивилизационное измерение: в 2 кн. Минск, 2012.
21. В поисках идентичности: культурный универсализм contra партикуляризм. Минск, 2013.
22. Беларусь: культурно-цивилизационный выбор. Минск, 2014 (в соавторстве).
23. Становление информационного общества: коммуникационно-эпистемологические и культурно-цивилизационные основания. Минск, 2015 (в соавторстве).
24. Война и Голгофа гуманизма // Свободная Мысль. 2015. № 1.
25. Терроринтерн: lextalionis или знак глобальной беды: феноменология террора // Свободная Мысль. 2015. № 5.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Левяш И.Я.* Культурология: учеб.пособие для студентов вузов. Минск: ТетраСистемс, 2000. 496 с.
2. *Левяш И.Я.* Глобальный мир и геополитика: культурно-цивилизационное измерение: в 2 кн. Минск: Бел.навука, 2012. Кн. 1. 485 с.
3. *Левяш И.Я.* Глобальный мир и геополитика: культурно-цивилизационное измерение: в 2 кн. Минск: Бел.навука, 2012. Кн. 2. 409 с.



О.В. Прокуденкова

ПАМЯТИ УЧИТЕЛЯ: ВАЛЕРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ СЕЛИВАНОВ

30 апреля 2016 г. на 79-м году ушел из жизни доктор философских наук, профессор **Валерий Владимирович Селиванов**, зав. сектором социологических исследований Государственного Эрмитажа, сотрудник кафедры теории и истории культуры СПбГИК.

Валерий Владимирович родился 28 мая 1937 г. в Ленинграде, в семье ленинградских интеллигентов: его мама – известный антиковед Колобова Ксения Михайловна, зав. кафедрой истории Древней Греции и Рима Ленинградского Государственного Университета им. А.А. Жданова; отец – Селиванов Владимир Иванович, участник Великой Отечественной войны, в послевоенный период работал зам. директора Центрального Государственного военно-морского архива, затем – директором средней школы.

После окончания школы в 1955 г. В.В. Селиванов поступил на филологический факультет ЛГУ, где слушал лекции выдающихся ученых – П.Н. Беркова, А.В. Жирмунского, С.С. Деркача, Б.В. Казанского, В.Я. Проппа, Б.В. Томашевского и многих других замечательных педагогов, которые заложили основу его научных интересов. Кроме того, еще в школьные годы Валерий Владимирович, серьезно увлекся эстетикой и философией, поэтому, став студентом, стал посещать лекции М.С. Кагана и Т.П. Знамеровской, В.П. Тугаринова, М.С. Касселя, В.П. Рожина, В.Т. Свидерского, И.С. Кона на философском факультете ЛГУ.

После окончания университета в 1961 – 1962 гг. В.В. Селиванов по распределению стал школьным учителем на Дальнем Востоке – в Приморском крае, а затем с 1962 по 1965 гг. преподавал философию и историю искусств в Дальневосточном государственном университете (г. Владивосток) на кафедре философии. Одновременно преподавал эстетику в Дальневосточном государственном педагогическом институте искусств, где приобрел многих прекрасных друзей, также приехавших на Дальний Восток по распределению из вузов Ленинграда, Москвы, Одессы, Тбилиси, Еревана, других городов Советского Союза. Отработав 4 года на Дальнем Востоке, Валерий Владимирович вернулся в Ленинград и в 1965 г. поступил в аспирантуру ЛГУ на кафедру этики и эстетики к профессору М.С. Кагану. Здесь же в 1970 г. он защитил кандидатскую диссертацию «Предмет искусства (в генетическом освещении)». По окончании аспирантуры Валерий Владимирович преподавал в Ленинградском государственном институте холодильной промышленности на кафедре философии.

По приглашению зав. кафедрой этики и эстетики ЛГУ проф. Владимира Георгиевича Иванова в 1972 г. В.В. Селиванов перешел на кафедру этики и эстетики на должность доцента. Работая на кафедре с 1972 по 1976 гг., читал курсы лекций по эстетике на философском факультете и на историческом факультете ЛГУ для студентов кафедры истории искусств. Это было время плодотворных исканий и дискуссий, формирование серьезного ученого.

По решению Отдела культуры Горкома КПСС в 1977 г. В.В. Селиванов был переведён на должность зав. кафедрой общественных наук в Ленинградскую государственную консерваторию, где проработал с 1977 по 1986 гг. В этот период он подготовил докторскую диссертацию по эстетике и теории культуры – «Социальная природа художественного мышления» и защитил её в 1985 г. на философском факультете Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

С 1988 г. В.В. Селиванов работал в Государственном Эрмитаже зав. сектором социологических исследований, параллельно вел активную педагогическую деятельность, в течение длительного времени он сотрудничал с ведущими высшими учебными заведениями Ленинграда – Санкт-Петербурга, являясь профессором кафедры теории и истории культуры СПбГИК, где читал лекции по истории культуры России и Европы, вел лекционный курс по региональной культурологии в Государственной полярной академии, сотрудничал с ИНЖЭКОНом.

Валерий Владимирович был человеком разносторонних интересов, его занимала природа культуры, основные формы ее существования и развития, происхождение и ранние формы культуры и искусства, эстетика, её современное состояние и судьбы, место и роль культуры в современной истории и общественной жизни.

В.В. Селивановым опубликовано в разных изданиях свыше 250 работ по эстетике, теории и истории культуры, истории искусства, по первобытной культуре, среди которых: Человек и зверь: о двух ведущих темах палеолитического искусства // Первобытное искусство. Новосибирск: Наука, 1976. С. 25-39; Ответственность художника перед обществом. М.: Знание, 1978. 63 с.; Социальная природа художественного мышления. Л.: ЛГУ, 1982. 143 с.; Искусство XX века: эстетические теории и художественная практика. Л.: Знание, 1991. 32 с.; В глубине зеркал: культурология как наука XXI века // Культурология как она есть и как ей быть: Междунар. чтения по теории, истории и философии культуры. СПб.: Ин-т культуры, МК РФ и РАН, 1998. С. 242-252; Вращение ос вокруг банки с вареньем: методологические проблемы современной культурологии // Вопросы культуры и искусства. Мурманск: Мурманский государственный педагогический университет, 2002. Вып.1. Ч.1. С. 3-11; У истоков сибирской неповторимости // Сибирская ментальность и проблемы социокультурного развития региона. СПб.: Астерион, 2007. С. 56-71; Культура как субъективная реальность // Человек в пространстве культуры. СПб: Государственная полярная академия, 2008. С. 5-41; и многие другие.

Валерий Владимирович обладал удивительной научной интуицией и редким умением увлекать и заражать молодых исследователей своими идеями, оказывая влияние на их будущие научные судьбы: под его непосредственным руководством более 23 аспирантов получили звание кандидата наук; также он выступил в качестве научного консультанта успешно защитившихся трёх докторантов. Его ученики успешно работают в разных уголках нашей страны, продолжая дело своего учителя, бережно сохраняя и развивая научные традиции отечественной ленинградской–санкт-петербургской гуманитарной школы.

В течение длительного времени В.В. Селиванов являлся членом Диссертационного совета СПБГИК, членом Союза художников России (с 1994 г.). Валерий Владимирович вел активную научную деятельность, осуществлял руководство Санкт-Петербургской общественной Академией истории культуры «Диалог культур», являлся членом Совета и бессменным руководителем секции теории культуры Дома ученых РАН, членом Правления Санкт-Петербургского культурологического общества, участвовал в работе различных общественных организаций.

Научная и общественная деятельность В.В. Селиванова способствовала становлению и институционализации культурологии как научной и учебной дисциплины. Он одним из первых стал разрабатывать методологию преподавания культурологии в вузе, оттачивая научный аппарат новой для себя дисциплины.

Исследовательский интерес всегда вел его в авангарде любых научных изысканий, а блестящий ораторский талант помогал увлекать слушающих его лекции и выступления новыми идеями, поднимая на совершенно иной уровень рефлексии сложные социокультурные проблемы. Он умел слушать и слышать людей, всегда живо откликаясь на волновавшие их вопросы. Будучи высоко эрудированным человеком во многих областях социогуманитарного знания, он никогда и никому не навязывал своих идей, всегда вел корректный диалог, предлагая самые смелые идеи и темы для осмысления и дискуссии. Делом всей его жизни стало учиться и учить, передавать огромный опыт и сохранять основы отечественной научной школы.

Валерий Владимирович был веселым, добрым, чутким и принципиальным человеком, беззаветно служившим идеалам отечественной гуманитарной науки. Мы выражаем глубокие соболезнования родным и близким нашего дорогого коллеги, чья светлая память навсегда останется в наших сердцах.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Антоненко Дмитрий Викторович, кандидат культурологии (г. Санкт-Петербург)

Асоян Юлий Арамович, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и теории культуры Отделения социокультурных исследований Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва)

Астафьева Ольга Николаевна, доктор философских наук, профессор, директор научно-образовательного центра «Гражданское общество и социальные коммуникации», заместитель заведующего кафедрой ЮНЕСКО Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Председатель Московского филиала НОКО (г. Москва)

Бакулина Светлана Дмитриевна, кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры литературы и культурологии Омского государственного педагогического университета (г. Омск)

Балакина Елена Ивановна, кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры философии и культурологии Алтайского государственного педагогического университета, председатель Алтайского отделения Научно-образовательного культурологического общества России (г. Барнаул)

Гольдман Ирина Леонидовна, кандидат искусствоведения, доцент кафедры рекламы и общественных коммуникаций Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина (г. Санкт-Петербург)

Горенкин Валерий Анатольевич, кандидат политических наук, доцент, ректор Крымского университета культуры, искусств и туризма (г. Симферополь)

Дёмкина Анна Владимировна, магистрант 2-го курса Отделения социокультурных исследований Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва)

Добряк Инна Владимировна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и культурологии СПб ГМТУ, заведующая секцией культурологии кафедры истории и культурологии Санкт-Петербургского государственного морского технического университета (г. Санкт-Петербург)

Докучаев Илья Игоревич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социологии, проректор по связям с общественностью Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета (г. Комсомольск-на-Амуре)

Ионесов Анатолий Иванович, руководитель энциклопедического проекта «Самаркандиана», член Всемирной эсперанто-ассоциации (г. Самарканд, Узбекистан)

Ионесов Владимир Иванович, доктор культурологии, доцент, заведующий кафедрой теории и истории культуры Самарского государственного института культуры (г. Самара)

Ирхен Ирина Игоревна, доктор культурологии, доцент, профессор кафедры философии, истории и теории искусства Академии Русского балета имени А. Я. Вагановой (г. Санкт-Петербург)

Исакова Надежда Всеволодовна, доктор философских наук, профессор кафедры теории, истории культуры и музеологии Новосибирского государственного педагогического университета (г. Новосибирск)

Кармин Анатолий Соломонович (1931 – 2010), доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург)

Клюева Наталья Юрьевна, кандидат философских наук, доцент; кафедра философии и методологии науки, философский факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (г. Москва)

Кондаков Игорь Вадимович, доктор философских и кандидат филологических наук, профессор, действительный член РАЕН, профессор кафедры истории и теории культуры Отделения социокультурных исследований Российского государственного гуманитарного университета, вице-президент Научно-образовательного культурологического общества России, председатель Научной коллегии НОКО, зам. Председателя Научного совета РАН «История мировой культуры», зам. Председателя Экспертного совета ВАК

по философии, социологии и культурологии, Главный редактор альманаха НОКО «Культурология и мир культуры» (г. Москва)

Круглова Лариса Константиновна, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и культурологии Государственного университета морского и речного флота им. адмирала С.О. Макарова (г. Санкт-Петербург)

Кубанова Татьяна Андреевна, кандидат культурологии, ведущий специалист отдела развития проекта «Русский музей: виртуальный филиал» Государственного Русского музея (г. Санкт-Петербург)

Кузьмина Любовь Аркадьевна, кандидат культурологии, доцент, заведующая кафедрой культурологии Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова (г. Якутск)

Леонов Иван Владимирович, ученый секретарь НОКО, доктор культурологии, доцент кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры (г. Санкт-Петербург)

Лурье Светлана Владимировна, доктор культурологии, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН (г. Санкт-Петербург)

Лысенко Олег Владиславович, кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры культурологии Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Пермь)

Малыгина Ирина Викторовна, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой теории культуры, этики и эстетики Московского государственного института культуры (г. Москва)

Маркарян Эдуард Саркисович (1929 – 2011), доктор философских наук, профессор, президент Международной ассоциации стратегий выживания и развития (АСВР); руководитель Отдела ключевых стратегических проблем выживания и развития Института философии, социологии и права Национальной академии наук Республики Армения (г. Ереван)

Мосолова Любовь Михайловна, вице-президент Научно-образовательного культурологического общества, доктор искусствоведения, профессор, заведующая кафедрой теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, Заслуженный работник Высшей школы РФ (г. Санкт-Петербург)

Мурзина Ирина Яковлевна, доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой культурологии института филологии, культурологии и межкультурной коммуникации Уральского государственного педагогического университета (г. Екатеринбург)

Надольская Дана Павловна, магистрант 1-го курса Отделения социокультурных исследований Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва)

Овчинникова Юлия Сергеевна, кандидат культурологии, доцент кафедры сравнительного изучения национальных литератур и культур факультета иностранных языков и регионоведения МГУ имени М.В. Ломоносова (г. Москва)

Одегова Ольга Владимировна, кандидат философских наук, доцент кафедры английской филологии Национального исследовательского Томского государственного университета (г. Томск)

Павильч Александр Александрович, доктор культурологии, доцент, профессор кафедры истории мировой культуры Минского государственного лингвистического университета (г. Минск)

Прокуденкова Ольга Викторовна, кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры (г. Санкт-Петербург)

Прыткова Людмила Александровна, доктор культурологии, профессор, действительный член Академии художеств Кыргызской Республики (г. Бишкек)

Ремизов Вячеслав Александрович, доктор культурологии, профессор, профессор кафедры культурологии и международного культурного сотрудничества Московского государственного института культуры (г. Москва)

Розенберг Наталья Абрамовна, доктор культурологии, кандидат искусствоведения, профессор, профессор кафедры социального и естественно-научного образования Выборгского филиала РГПУ им. А.И. Герцена (г. Выборг)

Самохвалова Вера Ильинична, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, действительный член РАЕН, главный редактор журнала «Полигнозис» (г. Москва)

Сидоренко Михаил Сергеевич, магистр физики (г. Санкт-Петербург)

Смолик Александр Иванович, доктор культурологии, профессор, заведующий кафедрой культурологии УО «Белорусский государственный университет культуры и искусств» (г. Минск)

Соловьева Вайда Линасовна, кандидат культурологии, доцент кафедры теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, председатель Герценовского культурологического общества (г. Санкт-Петербург)

Суворов Николай Николаевич, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры (г. Санкт-Петербург)

Сулимов Владимир Александрович, доктор культурологии, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина (г. Сыктывкар)

Сямина Ольга Васильевна, кандидат культурологии, доцент, член ВТОО «Союз художников России», руководитель Лаборатории (МЛСКП) (г. Тольятти)

Трубицина Наталия Алексеевна, кандидат филологических наук, доцент, заведующая научно-исследовательской лабораторией «Бунинская Россия» Елецкого государственного университета им. И.А. Бунина (г. Елец)

Тхагапсоев Хажисмель Гисович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Кабардино-Балкарского государственного университета (г. Нальчик)

Уваров Михаил Семенович (1955 – 2013), доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург)

Уметалиева-Баялиева Чынар, кандидат культурологических наук, ведущий научный сотрудник отдела «Духовная культура» Института философии и политико-правовых исследований Национальной Академии наук Кыргызской Республики (г. Бишкек)

Фадеева Ирина Евгеньевна, доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина, Почетный работник Высшей школы РФ (г. Сыктывкар)

Фортунатова Вера Алексеевна, доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры культуры и психологии предпринимательства института экономики и предпринимательства Нижегородского научно-исследовательского университета им. Н.И. Лобачевского, Почетный работник высшего профессионального образования РФ, Заслуженный работник культуры РФ (г. Нижний Новгород)

Хренов Николай Андреевич, заместитель председателя Научной коллегии Российского Научно-образовательного культурологического общества, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Государственного института искусствознания Министерства культуры и массовых коммуникаций РФ (г. Москва)

Чукуров Андрей Юрьевич, кандидат культурологии, доцент кафедры теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург)

Шапиро Бэлла Львовна, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры музеологии Факультета Истории искусства Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва)

Швецова Антонина Викторовна, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии, культурологии и гуманитарных дисциплин Крымского университета культуры, искусств и туризма, председатель отделения КУКИиТ научно-образовательного культурологического общества Крымского филиала НОКО (г. Симферополь)

Шульга Дмитрий Маркович, магистр образования по направлению «социально-экономические знания», СПб ГБУК Государственный музей истории Санкт-Петербурга (г. Санкт-Петербург)

Щербакова Елена Валерьевна, доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой музыки Государственного социально-гуманитарного университета (г. Коломна)

Альманах
Научно-образовательного
культурологического общества России

МИР КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Выпуск 5

Подписано в печать 20.06.2016. Формат 70 × 100 1/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 28,35. Тираж 1000 экз. Заказ №

Альманах Научно-образовательного культурологического общества России «Мир культуры и культурология». Вып. V. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 432 с.

Мнение авторов публикаций не обязательно должно совпадать с мнением редакционной коллегии